Die Geschichte

der neueren

Deutschen Philosophie

und

die Metaphysik.

Von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

I.

Das Princip der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Die Geschichte

der neueren

Deutschen Philosophie

und

die Metaphysik.

Von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

I.

Das Princip der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Das Princip der neueren Deutschen Philosophie und die Metaphysik.

Von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Das ganze Interesse der neueren Philosophie dreht sich um den Satz: cogito ergo sum.

Hegel.

Wäre der Dualismus (von Leib und Seele, Geist und Natur, Gott und Welt) das Resultat streng wissenschaftlicher Forschung, so müßten wir ihn, wenn er uns auch noch so unbequem wäre, doch gelten lassen und zusehen, wie wir mit ihm auskommen.

Ulrici.

Eine wahre Philosophie läßt sich nicht herausspinnen aus bloßen abstracten Begriffen, sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere als äußere.

Schopenhauer.

Je ne cherche que la vérité, je la respecte partout où je la trouve, et je m'y soumets, quand on me la montre.

Friedrich der Große.

Vorwort.

Die Urtheile, welche über die durch die Reformation des 16. Jahrhunderts veranlaßte Philosophie des deutschen Volkes gefällt werden, gehen auch heute noch so sehr auseinander, daß sie nicht selten gradezu sich gegenseitig aufheben und direct in allen Punkten einander widersprechen. Diese Thatsache hat vorzugsweise ihren Grund in der verschiedenen Stellung, welche die Repräsentanten der Wissenschaft in dem gelehrten Deutschland zu den Ideen des positiven Christenthums einnehmen.

Kein Sachkundiger kann in Abrede stellen, daß die wissenschaftliche Richtung, welche mit Cartesius anhebt und als die neuere deutsche Philosophie bezeichnet zu werden pflegt, im großen Ganzen zu Resultaten geführt hat, durch welche die Dogmen aller christlichen Bekenntnisse, mithin auch diejenigen, welche bisher unbestritten als christliche Grundwahrheiten gegolten haben, über den Haufen geworfen werden. Es hat sich ein innerer, unversöhnlicher Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, positivem Christenthum und Philosophie herausgestellt. Hören wir hierüber einen der Hauptvertreter der neueren wissenschaftlichen Richtung. „Die Dogmen sind keine philosophischen Lehren, sondern Glaubensartikel. Was der Unglaube der Jetztwelt als das Unwesentliche, Historische, Zufällige, aus der subjectiven Auffassung einer früheren Zeit Entsprungene von dem Dogma absondert, ist gerade das Wesentliche, der Kern des Dogmas. Es gehört zum Wesen des Dogmas, daß es der Vernunft widerspricht: es soll ihr widersprechen — darin besteht das Verdienst des Glaubens; das Dogma ist nichts ohne Glaube, der Glaube

nichts ohne den Widerspruch mit Vernunft und Erfahrung. Die Dogmen haben nur Sinn und Verstand, so sehr dieser Verstand der Vernunft widerspricht, wenn sie in dem Sinne und Verstande genommen werden, in welchem man sie früher nahm und heiligte, und sie haben längst schon die Form gefunden, die allein ihrem Wesen entspricht." Und worauf beziehen sich diese Behauptungen? Auf Wahrheiten, die noch kein Gläubiger, welcher Confession er auch angehören mag, als Grundwahrheiten des positiven Christenthums in Zweifel gezogen hat, auf Sündenfall, Erlösung, Trinität, ja überhaupt auf Gott als persönliches Wesen.*)

Bei einer solchen Lage der Dinge konnte die Scheidung der Geister in zwei feindliche Heereslager nicht ausbleiben. Die einen — und es sind wahrlich nicht die schlechtesten Köpfe unter ihnen — acceptirten nicht nur die Richtung, welche die neuere deutsche Philosophie eingeschlagen und welche man im Allgemeinen als eine auf dem Principe der freien Forschung beruhende characterisiren kann, sondern auch die antichristlichen Errungenschaften derselben. Man warf sich der Wissenschaft mit allen ihren Consequenzen in die Arme, um den christlichen Wahrheiten als ebensovielen Märchen, die nun glücklicherweise als solche aufgedeckt seien, ein- für allemal Lebewohl zu sagen. Allein die großen Ideen, welche das Christenthum über Gott und Welt, über den Menschen und dessen Beziehung zu Gott, über Unsterblichkeit und jenseitiges Leben verbreitet hat, sind Tausenden von Menschen, auch von Gelehrten, zu tief ins Herz gewachsen, als daß dieselben sich dazu verstehen könnten, jene zu Gunsten einer dieselben negirenden Wissenschaft zu ignoriren oder gar aufzugeben. Das Extrem, in welches die deutsche Philosophie sich verloren, rief daher ein anderes Extrem hervor; ein großer Theil unserer Zeitgenossen im gelehrten Deutschland stellte sich ausschließlich auf Seite der positiv-christlichen Wahrheit. Nicht nur die antichristlichen Resultate der neueren Philosophie, so lautete das Feldge-

*) Vergl. Ludw. Feuerbach's sämmtl. Werke. Bd. II. pag. 128. ff.

schrei, auch die Richtung, in welcher dieselbe ihre Forschungen betreibt und seit mehr als zwei Jahrhunderten betrieben hat, muß verworfen und als eine den Glauben principiell zerstörende anerkannt werden. Daß dieser Zustand kein Zeichen von Gesundheit, vielmehr das Symptom einer schweren Krankheit ist, an welcher das höhere Leben unserer Nation leidet, ist für Jeden einleuchtend, der sein Geistesauge durch Parteileidenschaft noch nicht hat blenden lassen. Wo findet sich aber das Heilmittel, das uns von dieser Krankheit, welche sich durch die Julibeschlüsse der jüngsten römischen Bischofsversammlung und deren Folgen in's Unermeßliche zu steigern droht, zu befreien im Stande ist?

Die Beantwortung dieser Frage d. i. die Aussöhnung der Gegensätze von Glauben und Wissen, Offenbarung und freier Forschung, von positivem Christenthum und Philosophie ist das Ziel, welches mir bei diesem und den nachfolgenden Heften, deren vorläufig wenigstens drei in Aussicht genommen sind, beständig vor Augen schwebte. Ich halte eine solche Aussöhnung für möglich und zur Erfüllung des hohen Berufes, welcher dem deutschen Volke auch auf dem Gebiete der Wissenschaft zugefallen, für nothwendig. Hierbei wird aber vor allem erfordert, daß diejenigen, welche in des Tages Kampf und Hitze den Glauben an die Wahrheiten des positiven Christenthums noch nicht verloren haben, der seit dem 17. Jahrhundert von dem Denkgeiste eingeschlagenen Richtung wissenschaftlicher Forschung ebenfalls volle und rückhaltslose Anerkennung zu Theil werden lassen. Viele Blüthen, welche der Baum der neueren Philosophie im Laufe der Zeit getrieben, mögen sich einem scharfen, kritischen Blicke als taube Blüthen erweisen; aber damit kann nicht gesagt sein, daß auch die Wurzel jenes Baumes eine Giftwurzel sei, welcher, wenigstens für die religiösen Interessen der Menschheit, überhaupt gesundes Leben nicht entkeimen könne. Denn es ist kein usurpirtes, sondern so gut wie jedes andere ein von Gottes Gnaden stammendes Recht, welches der Denkgeist ausübt, wenn er, unter der Standarte der freien Forschung, darauf

ausgeht, die Geheimnisse der Menschenbrust zu erschließen und die Räthsel zu erklären, welche der Ewige in der Schöpfung und Erlösung ihm vorgelegt. In den niedrigeren Sphären des Lebens und der Wissenschaft hat diese Richtung die großartigsten und wunderbarsten Leistungen bereits hervorgebracht. Der Verfasser ist der festen und wohlbegründeten Ueberzeugung, daß dieselbe mit der Zeit auch noch zu einer neuen Verklärung der höheren christlichen Glaubenswahrheiten führen werde.

Dem vorliegenden ersten Hefte wird das zweite und dritte in kürzester Frist nachfolgen.

Breslau, 1. Mai 1872.

Der Verfasser.

I. Kapitel.

Das Denkvermögen und die verschiedenen Beziehungen desselben.

Der alte scholastische Grundsatz: qui bene distinguit, bene docet, hat, richtig angewandt, auf jedem Gebiete der Wissenschaft seine Geltung. Nichts von allem, was immer ein Gegenstand des menschlichen Denkens sein kann, ist ein in sich schlechthin Einfaches, in welchem eine Unterscheidung nach dieser oder jener Richtung hin unmöglich wäre; vielmehr verhält es sich mit allen Gegenständen unserer Erkenntniß gerade umgekehrt. Dieselben bieten, ohne irgend eine Ausnahme, sogar eine solche Fülle unterschiedlicher Seiten dar, daß man, auch nur in Beziehung auf irgend einen aus ihnen, mit einer erschöpfenden Erfassung der letzteren schwerlich jemals wird zu Ende kommen. So mag sich Keiner mit Fug und Recht ein non plus ultra des Verständnisses irgend eines Gegenstandes — und wäre es selbst der geringfügigste unter allen — beilegen können, eine Wahrheit, die dem Menschen die Beschränktheit seines Wissens in lebendiger Erinnerung zu halten sehr geeignet ist.

Von der naturgemäßen, richtigen Auffassung und Gruppirung der bei einem Erkenntnißgegenstande vorhandenen unterschiedlichen Beziehungen also von der Befolgung des eben angeführten Grundsatzes, wird in der Regel Richtigkeit und Klarheit unseres Denkens bedingt sein. Dieser Ausspruch bewährt sich auch an der Einsicht, die der Geist des Menschen nach und nach über die Natur und Beschaffenheit seines eigenen Erkenntnißvermögens gewonnen hat.

Das eigene Erkenntnißvermögen kann ebenso, wie alles andere, von dem seiner selbst bewußten Geiste in nähere Untersuchung genommen werden. Die Erfahrung bestätigt es, daß eine derartige inquisitorische Reflexion auf den lebendigen Quell, dem das Denken des Geistes sein Dasein zu verdanken hat, erst bei gereiftem Bewußtsein oder erst dann

einzutreten pflegt, wenn der Blick und die Betrachtung des Geistes von den äußern, ihn umgebenden Objecten sich mehr abwendet uud forschend in sein eigenes Innere eindringt. Ja die Zeit, in welcher diese Umwandlung in dem Denken des Geistes vor sich geht, verdient ähnlich, wie der erste helle Aufgang des Selbstbewußtseins als eine neu eintretende Epoche des geistigen Lebens angesehen und behandelt zu werden; sie liefert den Beweis, daß der Geist nun erst, so zu sagen, das Voll- und Mannesalter seiner Intelligenz erreicht hat. Hatte sich der Geist vorher mehr damit begnügt, den von außen an ihn herantretenden Erkenntnißstoff in sich aufzunehmen, um den Kreis seines Wissens der Breite nach zu erweitern, so will er mit dem Beginn der nach innen gekehrten Reflexion in die Tiefe seines Wissens hinabsteigen, um die Grundlagen zu durchschauen, auf denen es ruht und von denen allein es seine Beglaubigung erhalten kann. Hiermit hängt eine andere, ebenfalls unleugbare Wahrheit auf das Engste zusammen, die nämlich, daß es nicht die schlechtesten Geister sind, in denen das Bedürfniß und der Muth vorhanden ist, die vorher genannte Untersuchung und die mit ihr verknüpften metaphysischen Betrachtungen anzustellen; daß die Zahl solcher Geister verhältnißmäßig aber auch immer eine geringe sein wird. Denn Cartesius und Kant bleiben im Rechte, wenn sie meinen, daß weniger Leute in der Welt gefunden werden, die für metaphysische, als solche, die für mathematische Studien und für exacte, mehr der Anschauung sich nähernde Wissenschaften geeignet sind. *)

Das menschliche Erkenntnißvermögen bietet einer auf dasselbe gerichteten Betrachtung sofort mehrere unterschiedliche Seiten und Beziehungen dar, deren scharfe Sonderung und richtige Auffassung den Einblick in die Natur und Beschaffenheit desselben erst möglich macht.

All' unser Denken und Erkennen verläuft in einzelnen Denk- und Erkenntnißacten, deren jeder eine von allen übrigen verschiedene, für sich im Geiste bestehende Thätigkeit ist. Ein sogenanntes reines Denken in dem Sinne, daß darunter etwas anderes als ein einzelner, zur

*) Cartesius: Epistola ad sacram facultatem theologiae Parisiensem: Nec plures certe in mundo metaphysicis studiis quam geometricis apti reperiuntnr. Ich citire nach der Ausgabe: Amstelodami, ex typographia Blaviana in 7 Bänden. Kant's S. W. (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.) Bd. III. pag. 14: „Wer diesen Plan .... wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nöthig sei, daß Jedermann Metaphysik studire, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe (?) nicht gelingen will."

höchsten Klarheit und Bestimmtheit erhobener Denkact, also etwa ein Denken im Allgemeinen oder überhaupt zu verstehen wäre, kann es nicht geben. Diese für sich gesonderten, einzelnen Denk- und Erkenntnißacte sind aber nicht das Denk- und Erkenntnißvermögen selbst, jene sind mit diesem nicht einerlei oder identisch. Andererseits sind beide aber auch nicht in eine solche Verschiedenheit zu einander gestellt, daß dieselben von einander völlig getrennt wären, daß also die ersteren mit dem letzteren gar keinen gemeinschaftlichen Berührungspunkt hätten. Vielmehr ist, wieder mit Cartesius zu reden, durch das Licht der natürlichen Vernunft einleuchtend, daß jeder einzelne Denkact zu dem Denkvermögen in einem derartigen Abhängigkeitsverhältnisse sich befindet, daß jener für seine Existenz in dem Geiste auf dieses, nicht aber auch umgekehrt, dieses auf jenen fortwährend angewiesen ist.*) Eine jede Denkthätigkeit, welcher Art sie auch sein und welchen Inhalt sie auch haben mag, hat eben nur dann und so lange Bestand, als sie von dem ihr unterliegenden Denkvermögen gebildet oder hervorgebracht wird. Das geistige Denk- und Erkenntnißvermögen verhält sich also zu allen Denk- und Erkenntnißacten des Geistes wie die Ursache zu ihren Wirkungen, oder wie der Grund zu seinen Folgen; jenes ist gleichsam der gemeinsame mütterliche Schooß, aus welchem alle und jede Denkthätigkeit des Geistes lebendig geboren wird.

Allein hiermit sind die Beziehungen, in welche das Denkvermögen zu anderen von ihm selber als solchem verschiedenen Existenzen gestellt ist, noch nicht erschöpft. Vielmehr gibt es innerhalb der geistigen Sphäre noch eine solche Beziehung, welche zur richtigen Erfassung des hier in Rede stehenden Gegenstandes die allergrößte Bedeutung hat und die eben deswegen nicht unbesprochen bleiben darf.

Wir haben oben das Denkvermögen als den Grund oder die Ursache aller einzelnen Denkacte bezeichnet. Diese Bezeichnung ist unzweifelhaft richtig; es überzeugt einen Jeden hiervon, ohne alle vorhergegangene Untersuchung über die Natur und Beschaffenheit des Denkvermögens, das unmittelbare und eben darum auch unbefangene Bewußtsein. Aber — muß oder darf deshalb, weil das Denkvermögen allen Denkacten als Grund und Ursache unterliegt, jenes auch in solcher Weise als Grund und Ursache aufgefaßt werden, daß ihm eine Existenz in und an sich selbst zukomme, d. h. daß das Denkvermögen nicht auch wieder in einer noch tiefer liegenden Existenz, als es selber ist, wurzele und so in dieser die zu ihm gehörige Ursache und den es selber bedingenden Grund

*) Princ. phil. I. 11. u. a. a. O.

und Boden besitze? Mit anderen Worten: Ist das Denk- und Erkenntniß-vermögen ein Letztes, welches in sich selber wurzelt, welches also keiner von ihm selber als solchem verschiedenen Unterlage für sein Dasein bedarf oder verhält sich die Sache umgekehrt? Muß auch für jenes in ähnlicher Weise noch eine solche Unterlage angenommen werden, wie dieses bezüglich der einzelnen Denkacte in ihrem Verhältnisse zu dem Denkvermögen selber der Fall war?

Der Ausdruck „Vermögen" hat, auf den hier in Untersuchung gezogenen Gegenstand angewandt, eine doppelte Bedeutung. Unter demselben versteht man

1. die Anlage oder die Fähigkeit (δύναμις, potentia) eines Dinges, unter gewissen Verhältnissen und Bedingungen sich zu entwickeln, zu diesem oder jenem zu werden oder auch als Ursache verschiedene Wirkungen hervorzubringen. In diesem Sinne einer noch schlummernden unentwickelten Anlage oder Fähigkeit ist das Wort genommen, wenn ich dem Kern das Vermögen beilege, bei Eintritt der erforderlichen Bedingungen ein Baum zu werden, oder wenn ich von einem Ungelehrten sage, daß er sich mit der Zeit noch zu einem Gelehrten herausbilden könne. Es wird das Wort aber auch gebraucht

2. in dem Sinne von bereits entwickelter Anlage oder Fähigkeit (ἐνέργεια, actus), also zur Bezeichnung desjenigen, was wir sonst unter dem Ausdrucke „Kraft" zu verstehen pflegen. So sage ich z. B. mit Recht: Der Weise hat das Vermögen, Vielen mit seiner Weisheit zu nützen, was dem Thoren nicht möglich ist. Zwar legen wir auch dem letztern die bloße Anlage oder Fähigkeit zur Stiftung eines solchen Nutzens noch bei; denn es ist ja möglich, daß er seine Thorheit ablege und sich zu einem weisen Manne umbilde. Aber das active Vermögen oder die Kraft, den in Rede stehenden Nutzen zu stiften, hat nicht derjenige, welcher möglicherweise noch einmal ein Weiser werden kann, sie besitzt nur derjenige, welcher in Wirklichkeit ein Weiser ist.

In welcher der beiden Bedeutungen man den Ausdruck „Denk- oder Erkenntnißvermögen" auch nehmen wolle, — jedenfalls bezeichnet er nicht ein Letztes, welchem eine Existenz in und an ihm selber zugeschrieben werden könnte. Offenbar ist das gerade Gegentheil die Wahrheit. Denn ebensowenig als, mit Cartesius zu reden, eine Bewegung oder Figur denkbar ist, ohne ein Etwas oder einen Gegenstand, welchem beide innewohnen,*) ebensowenig kann es auch ein Denkvermögen geben

*) Resp. ad I. obj. pag. 63: Non possum complete intelligere motum absque re, in qua sit motus, nec figuram etiam absque re, in qua sit figura.

ohne ein Etwas oder eine Substanz, deren Denkvermögen es ist, von welcher dasselbe also getragen wird und in welcher allein jenes seine Existenz haben und erhalten kann.*) Und hierbei macht es gar keinen Unterschied, ob das Denkvermögen als eine bloße noch unentwickelte Denkanlage oder als eine in die Entwickelung bereits eingegangene Denkkraft vorgestellt und behauptet wird.**)

Was ist denn nun dieses Letzte, in welches das geistige Denkvermögen als den ihm unterstehenden festen Grund und Boden seine Wurzeln treibt und in welchem dasselbe Bestand und Dasein hat? Es ist, um uns der in den vorher angeführten Stellen vorkommenden Ausdrücke zu bedienen, das denkende Wesen oder die denkende Substanz als solche; es ist nichts anderes als der Geist selber, sofern derselbe nicht als eine bloße unselbstständige Kraft oder als ein bloßes Vermögen, sondern als ein in und an sich selber seiendes wahrhaftes Wesen gedacht wird. Die res intelligens und der intellectus im Sinne von facultas intelligendi sive cogitandi sind nicht mit einander zu verwechseln, beide sind nicht identisch. Der Intellect als Denk- oder Erkenntnißvermögen inhärirt dem Geiste als dem denkenden Wesen; dieser verhält sich zu jenem wie der Grund und die Ursache zur Folge und Wirkung. Und eben weil der Geist als solcher nicht unter der Kategorie der Anlage oder der

---

*) Med. VI. pag. 39: Invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi praeditas, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente, cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me ut modos a re distingui. Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi et similes, quae quidem non magis quam praecedentes absque aliqua substantia cui insint possunt intelligi nec proinde etiam absque illa existere.

**) Resp. ad III. obj. pag. 93: Ubi dixi, hoc est, mens, animus, intellectus, ratio etc. non intellexi per ista nomina solas facultates, sed res facultate cogitandi praeditas, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus et per duo posteriora frequenter: hocque tam expresse totque in locis explicui ut nullus videatur fuisse dubitandi locus.

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem, quia ambulatio sumi tantum solet pro actione ipsa; cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re, in qua est facultas.

Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate sed tantum quando sumitur pro re ipsa, quae intelligit.

Kraft, vielmehr unter der des Wesens oder der Substanz aufgefaßt wird und aufgefaßt werden muß, so ist er auch in Wahrheit ein Letztes, welches nicht wieder, ähnlich wie das Erkenntnißvermögen in ihm selber, so ebenfalls einem andern von ihm selbst verschiedenen noch tiefer liegenden Etwas immanent gedacht werden kann. Der Geist als solcher existirt nicht in und an einem andern, er existirt in und an sich selbst.

Das Denk- und Erkenntnißvermögen steht also in einer doppelten Relation, an welcher nicht gerüttelt werden kann, ohne den Weg zur richtigen Auffassung desselben sofort aus den Augen zu verlieren. In Beziehung auf die einzelnen Thätigkeiten oder Acte des Denkens und Erkennens erweist sich jenes Vermögen als Grund und Ursache derselben; es ist die Kraft, durch welche die Denkacte hervorgebracht werden. Demungeachtet darf dem Denkvermögen ebensowenig als den einzelnen Denkacten eine selbstständige Existenz beigelegt werden; es besteht nicht in und an sich selbst, sondern es besteht in und an dem Geiste als einem Wesen oder einer Substanz. Durch diese zweite Relation, in welche das Denkvermögen zu der Substanz oder Wesenheit des Geistes gestellt ist, wird auch der Begriff seiner Ursachlichkeit oder Causalität näher bestimmt. Es zeigt sich hier, daß dem Denk- und Erkenntnißvermögen nur in relativer Weise das Prädikat der Ursachlichkeit zukomme, nämlich in Rücksicht auf die einzelnen Denkacte, welche es hervorbringt. Dagegen erscheint dasselbe der Substanz und Wesenheit des Geistes gegenüber auch wieder als bloße Wirkung oder Folge oder als bloßes Accidenz und Erscheinung, in welcher und durch welche sich die an und für sich verborgene Substanz vor und für sich selber zur Offenbarung bringt. Die eigentliche, weil in und an sich selber seiende Ursache oder Causalität ist allein der Geist als Substanz und Wesenheit; er ist der eine, gemeinschaftliche Träger seines Denkvermögens oder seiner mannigfaltigen Denkacte. Das Denkvermögen steht gleichsam in der Mitte zwischen dem Geiste als solchem oder als Substanz und dessen einzelnen Denkacten; statt daher jenes als die die letzteren hervorbringende Ursache oder Causalität zu bezeichnen, wird man richtiger sich ausdrücken, wenn man den Geist selber den Urheber nennt, welcher mittelst des ihm immanenten Denkvermögens die einzelnen in den Kreis seines Bewußtseins fallenden Denkacte aus sich erzeuge.

II. Kapitel.

Verstand und Vernunft.

An welche Bedingungen das Denken des Geistes auch geknüpft sein mag oder welches auch immer die Momente sein mögen, von denen die Erzeugung eines jeden einzelnen Denkactes abhängt, — so viel ist auf jeden Fall sicher, daß es überhaupt kein Denken geben kann, ohne daß dadurch zugleich etwas gedacht werde, d. h. daß eine Denkthätigkeit ohne einen wie immer beschaffenen Denkinhalt unmöglich ist. Ein reines Denken in dem Sinne von leerem oder inhaltslosem Denken ist wieder nichts als eine Fiktion; es ist ein Widerspruch in sich, da man unter Denken eben nichts anderes als das Erfassen oder Sich-zum-bewußtseinbringen irgend eines Inhaltes zu verstehen hat.

Die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von Gegenständen, welche in den beiden Wörtchen „Gott und Welt" zusammengefaßt sind und welche sämmtlich von dem menschlichen Geiste in den Kreis seines Bewußtseins können gezogen werden, ist die Ursache, daß es unserm Denken niemals an neuem Inhalte fehlen kann. Es ist einleuchtend, daß der Geist eben wegen der Unermeßlichkeit des sich ihm darbietenden Denk- oder Erkenntnißinhaltes verhindert sein würde, jemals zu einem in sich geordneten Denken zu kommen, daß sich vielmehr die einzelnen Denkacte als in der Art im Geiste gesonderte Thätigkeiten einstellen müßten, von denen keine mit der andern irgend einen Berührungspunkt haben würde, wofern jener Denkinhalt selber nicht theils in einem verwandtschaftlichen, theils aber auch in einem gegensätzlichen Verhältnisse zu einander sich befände, welches doppelte Verhältniß auch schon in dem ursprünglichen, aller philosophischen Reflexion vorhergehenden Bewußtsein des Menschen in Klarheit sich wiederspiegele. In dem Nachfolgenden wird es unsere Aufgabe sein, im Großen und Ganzen sowohl die Verwandtschaft des Denkinhaltes als die zwischen demselben bestehenden und in jedem Bewußtsein zur Geltung sich bringenden Gegensätze namhaft zu machen, denn von dem klaren Einblicke in diese Gegenstände ist die richtige Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft wesentlich bedingt.

Es wurde in dem Vorhergehenden darauf aufmerksam gemacht, daß jeder einzelne Gegenstand, der von dem Geiste zum Inhalte seiner Erkenntniß genommen werde, ebenfalls schon einen solchen Reichthum von Beziehungen in sich trage, daß dadurch die völlige Erschöpfung desselben und ein non plus ultra seines Verständnisses gradezu zur Unmög-

lichkeit werde. Oder wer möchte sich rühmen, selbst den geringfügigsten Gegenstand, z. B. einen Tropfen Wasser oder ein Sandkorn, nach allen Seiten und Richtungen hin vollständig erkannt und begriffen zu haben? Es würde daher auch hier, in Beziehung auf alles Einzelne, der Denkgeist für immer auf ein geregeltes und geordnetes Erkennen verzichten müssen, wenn nicht die verschiedenen Seiten, welche jeder Gegenstand der Betrachtung darbietet, sich zuletzt doch wieder ganz bestimmten, vielleicht nur wenigen Gesichtspunkten unterordneten. Und das ist in Wirklichkeit der Fall. Solcher Gesichtspunkte gibt es hauptsächlich nur zwei und sie sind es, welche die Unterscheidung des einen geistigen Erkenntnißvermögens in zwei Richtungen, in Verstand und Vernunft, begründen und rechtfertigen.

Der Mensch tritt, nach Ausweis der Erfahrung, in diese Welt in einem Zustande ein, in welchem derselbe ursprünglich ein bloß leibliches oder organisches Leben führt. Es gilt dieses in erster Linie von dem Embryo im Mutterleibe; es gilt aber auch noch von dem Kinde in den ersten Monaten nach der Geburt desselben. Denn man braucht ein solches nur zu beobachten, um die Bemerkung zu machen, daß auch in diesem Weltbürger noch keine oder doch kaum eine Spur von geistiger Thätigkeit oder Regsamkeit zum Vorschein kommt. Wir werden hieraus nicht sofort schließen dürfen, daß in einem solchen Kinde oder auch nur in dem Embryo des Mutterleibes der Geist mit seinen reichen, aber erst später zur allmähligen Entfaltung gelangenden Anlagen und Kräften eine Zeit lang noch nicht vorhanden sei; daß derselbe vielmehr, etwa wie es die Ansicht mancher Schriftsteller der frühern und mittelalterlichen Periode unserer Zeitrechnung gewesen, erst innerhalb 40 oder 70 oder selbst 90 Tagen nach der Empfängniß dem Embryo eingegossen und mit demselben verbunden werde.*) Ebenso wenig wird es andererseits zulässig sein, aus jener Thatsache den Schluß zu ziehen, daß zwischen Geist und Leib ein wesenhafter oder qualitativer Unterschied überhaupt nicht obwalte, daß im Gegentheil das später eintretende und allmählich fortschreitende sogenannte geistige Leben nichts anderes als ein potencirtes durch Erstarkung der leiblichen Organe ermöglichtes Sinnenleben sei. Ist aber eine solche Schlußfolgerung ohne alle und jede Berechtigung, so kann auch um der oben genannten unläugbaren Thatsache willen keineswegs behauptet werden, daß dasjenige, was man unter dem Worte

*) Vergl. den von Professor Dr. Löwe in Prag am 2. März 1868 in der k. b. Gesellsch. der Wissenschaften gehaltenen lehrreichen Vortrag über „die Ansichten früherer Jahrhunderte in Ansehung des Zeitpunktes der Beseelung des Fötus und über die practischen Folgen jener Lehrmeinungen."

„Geist" versteht, in der Art an den Leib oder die leiblichen Organe gebunden sei, daß es ohne dieselben nicht bestehen könne. Das Unberechtigte und Willkürliche einer derartigen materialistischen oder doch naturalistischen Ansicht vom menschlichen Geiste auf Grund der in Rede stehenden Thatsache wird schon von Cartesius mit Nachdruck hervorgehoben, obgleich zuzugeben ist, daß es demselben nicht gelungen, die wahre Beschaffenheit und die eigentliche Ursache des ursprünglichen Schlummerzustandes des Geistes oder der sog. Indifferenz desselben zu entdecken. So schreibt beispielshalber der große Denker: „Daraus, daß die Denkkraft in den Unmündigen noch schlummert, in den Wahnsinnigen zwar nicht erloschen, aber verwirrt ist, darf man nicht folgern, sie sei so an die leiblichen Organe geknüpft, daß sie ohne diese nicht existiren könne. Denn die Erfahrung, daß jene durch diese oft behindert wird, beweist keineswegs, daß sie von denselben auch erzeugt werde, — eine Behauptung, für welche nicht einmal der geringste Beweisgrund angeführt werden kann." *)

---

*) Resp. ad IV. obj. pag. 125: Nec denique ex eo, quod vis cogitandi sit in infantibus sopita, in amentibus non quidem extincta, sed perturbata, putandum est illam organis corporeis ita esse affixam, ut absque iis existere non possit: ex eo enim quod experiamur saepe ab ipsis eam impediri, nullo modo sequitur ab iisdem produci, neque hoc ulla vel mimima ratione probari potest. Vergl. a. a. O. pag. 112: Difficultatem auget quod illa cogitandi vis corporeis organis affixa videatur, quum in infantibus sopita, in amentibus extincta judicari possit, quod impii animarum carnifices potissimum urgent. Wir haben oben gesagt, dem Cartesius sei Grund und Beschaffenheit der ursprünglichen Indifferenz des Geistes verborgen geblieben; ja noch mehr, er nahm einen solchen Zustand, den wir mit dem Worte Indifferenz im Sinne von Noch-nicht-entwickelt-sein bezeichnen, als einen dem Geiste ursprünglich zukommenden überhaupt gar nicht an. Des Cartesius Meinung war diese. Es liegt in dem Wesen des Geistes zu denken und ebenfalls, seiner Gedanken sich bewußt zu sein. Sobald daher der Geist dem Leibe des Kindes eingegossen wird, fängt er auch an zu denken; er ist sich zugleich dieses seines Denkens auch bewußt, nur daß er sich hinterher desselben nicht mehr erinnert, weil sich jene Gedanken seinem Gedächtnisse nicht eingeprägt haben. Resp. ad IV. obj. pag. 135: Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cuius non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens, alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus. Quamobrem non dubito, quin mens statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent. A. a. O. pag. 118: Quis non videt multa in mente esse posse, quorum mens conscia non sit; mens infantis in matris utero habet vim cogitandi, at ejus conscia non est. Und epist. II. pag. 14: Necessarium videtur,

Der Geist des Menschen kommt also erst allmählig in Folge des in ihm und zwar auf Anregung fremder oder äußerer Einwirkungen eintretenden Entwickelungsprocesses zu wirklichem activem Denken. Ursprünglich mit der bloßen Anlage zum Denken versehen, muß das geistige Realprincip diese durch die Aufnahme fremder Einwirkungen und durch eigene Gegenwirkung erst zu einer Denkkraft herausgebildet und gesteigert haben, bevor es im Stande ist, wirkliche Denkacte zu vollziehen oder als ein denkendes Wesen vor und für sich wie vor und für Andere sich zu bethätigen. Bei dieser Sachlage ist es natürlich, daß der Geist, wenn das Licht des Selbstbewußtseins zuerst in ihm aufgeht, sich in eine ihm unbekannte fremde Welt versetzt sieht. Und wie, auch noch in dem späteren Leben, alles Fremdartige auf den Beschauer einen eigenthümlichen Reiz ausübt, der ihn veranlaßt, keine Anstrengung zu scheuen, bis er hinter das Geheimniß gekommen und den Gegenstand denkend sich zu eigen gemacht, so oder ähnlich muß es auch mit dem eben erst seiner selbst bewußt gewordenen Geiste bezüglich der ihn umgebenden unermeßlichen Fülle von Erscheinungen der Fall sein. Die sinnige Betrachtung der Griechen hat die in dem schon gereifteren Geiste entstehende Wißbegierde als „Verwunderung" bezeichnet; Plato und Aristoteles erblicken in ihr gemeinsam und nicht mit Unrecht Ursache und Anfang der Philosophie. *) Bei dem jugendlichen Geiste hat jene mehr unabsichtlich sich entfaltende Wißbegierde die Bedeutung, die noch gänzlich unbekannten Gegenstände kennen zu lernen und hier ist es, wo zunächst die Verstandesthätigkeit desselben sich zu entwickeln beginnt.

Das Erkenntnißvermögen heißt nämlich dem allgemeinen Sprachgebrauche zufolge dann Verstand, wenn der Geist mittelst desselben in der Art thätig ist, daß er sich bemüht, von dem in Betrachtung gezogenen Gegenstande eine richtige Vorstellung oder einen klaren und deutlichen Begriff sich zu verschaffen. Alle Objecte, welche immer zu dem selbstbewußten Geiste in irgendwelcher Berührung oder Wechselwirkung stehen, können, zum Zwecke der Erkenntniß, auch von dem Verstande in Bearbeitung genommen werden. Und da die Vorstellungen, welche der Geist

ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus.

*) Plat. Theaet. 155 D: Μάλα φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. Arist. Metaph. I, 2, 982 b 12: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

mittelst der Verstandesthätigkeit hervorbringt, „Begriffe" genannt werden, so kann es schlechterdings kein in die Sphäre des Geistes eindringendes Erkenntnißobject geben, von welchem einen Begriff zu bilden oder welches begrifflich zu denken jenem unmöglich wäre.*) Zeigen wir das an einzelnen Beispielen.

Die Pflanze, welche ich eben in der Hand habe, bietet der Beobachtung zahlreiche in sich unterschiedliche Merkmale dar. Die Zusammenfassung all' dieser Merkmale zur Einheit des Gedankens liefert mir eine Vorstellung oder einen Begriff der Pflanze. Je länger und sorgfältiger ich die Beobachtung anstelle, je mehr es mir dabei gelingt, die einzelnen Merkmale in voller Schärfe nach Zahl, Beschaffenheit und Zusammenhang zu erfassen, um so reiner und richtiger wird der Begriff werden, der schließlich von dem Gegenstande gebildet wird. Es ist einleuchtend, daß sich das begriffliche Denken auf dem Wege der Abstraction zu Stande bringt, d. h. dadurch, daß die dem Erkenntnißgegenstande immanenten Merkmale, so zu sagen, abgezogen, in den Geist aufgenommen und von diesem zur gedankenhaften oder logischen Einheit verbunden werden. Es ist ferner einleuchtend, daß die Beantwortung der Frage: ob es Einzel-

*) Dem Kenner der Schriften A. Günthers — eines Mannes, der sich um die Philosophie und namentlich um eine neue Grundlegung der Metaphysik unsterblich verdient gemacht — wird es nicht entgehen, daß wir den Ausdruck „Begriff" und „begriffliches Denken" in einem theilweise andern Sinne gebrauchen, als dieß bei Günther und seiner Schule überhaupt der Fall ist. Günther will unter dem Begriff zunächst einen rein formalen Gedanken verstanden wissen, im Gegensatze zur Idee als dem Gedanken vom Realgrunde oder von dem principiellen (metaphysischen) Sein, welches in seinen formalen Erscheinungen zur Offenbarung kommt. Hierin geben wir Günther vollkommen Recht; ja wir stehen nicht an, zu erklären, daß nach unserer Ueberzeugung diese Unterscheidung von Begriff und Idee als von formalem und realsetzendem Denken die segensreichste und weitgreifendste Entdeckung des großen Mannes ist, welche, consequent durchgeführt, die Philosophie zu neuem bis dahin nicht erworbenem Ansehen bringen wird. Günther versteht aber ferner unter Begriff immer den Gedanken eines Allgemeinen; umgekehrt soll die Idee niemals ein Allgemeines, sondern nur ein Concretes, oder vielmehr ein Einzelnes, nämlich das Eine allen aus ihm entstammenden Erscheinungen gemeinschaftlich zu Grunde liegende Princip oder reale Sein zum Inhalte haben. In diesen Bestimmungen können wir dem berühmten Denker nicht beipflichten. Abgesehen von der Idee, würde aus dem Obigen bezüglich des Begriffes folgen, daß es einen solchen von Gott und dem Geiste als nicht-allgemeinen oder als nicht in zahllosen Individualitäten besonderten Realprincipien gar nicht geben könne. Hierin läge aber eine derartige Beschränkung des in Rede stehenden Ausdrucks, gegen welche der allgemein angenommene Sprachgebrauch Protest erheben würde und müßte. Wie beschaffen übrigens der Begriff des Geistes sowohl von ihm selbst als von Gott sei und wie derselbe gewonnen werde, wird weiter unten zur Sprache kommen.

oder Individualbegriffe gebe, nur affirmirend ausfallen kann; ja mit der Bildung solcher Einzelbegriffe wird und muß das begriffliche Denken selber anfangen. Es ist schließlich einleuchtend, daß jeder auf dem angezeigten Wege gebildete Begriff ein rein formaler Gedanke und zwar in formaler Einheit und formaler Vielheit ist. Er ist ein formaler Gedanke, weil die Substanz oder das reale Sein nicht unmittelbar sondern nur mittelbar auf den Geist des Menschen einwirkt, nämlich mittelst der an und für sich bloß formalen, nicht-realen Accidenzien oder Erscheinungen, als deren gemeinschaftlichen realen Grund die Substanz oder das principielle Sein sich ausweist und in welchen allein das Letztere sich zu offenbaren vermag. Steht aber der Geist mit der Substanz der Dinge in keiner unmittelbaren, sondern nur in einer mittelbaren Berührung und Wechselwirkung, so kann der lediglich in Folge dieser Wechselwirkung gewonnene Gedanke des Geistes oder der Begriff an und für sich die Substanz der Dinge auch nicht erreichen. Der reale Seins- oder Substanzialitätsgedanke ist daher kein Verstandesbegriff; er ist ein Vernunftbegriff oder eine Vernunftidee und wird in ganz anderer Weise gefunden, als dieß bei den Begriffen des Verstandes der Fall ist. Als formaler Gedanke hat jeder Verstandesbegriff zwei Seiten; er ist eine Einheit und Vielheit zugleich. Die Einheit desselben fällt in seine Form, die Vielheit in die Summe der Merkmale oder Bestimmungen, welche in ihn aufgenommen worden sind. Und weil jedes Ding, welcher Art und Beschaffenheit dasselbe auch immer sein mag, eben eine Menge unterschiedlicher Merkmale an sich trägt, die sammt und sonders von dem Denkgeiste können betrachtet und in einem einheitlichen Gedanken mit einander verbunden werden, so kann es für denselben auch keine Unmöglichkeit sein, jedes Ding mittelst begrifflichen Denkens sich zum Verständnisse zu bringen.

So gewinnt der Geist nicht weniger als von den auf ihn einwirkenden materiellen Naturgegenständen ebenfalls einen Begriff von sich selber, sowie von Gott, dem absoluten Sein und Grunde aller Dinge.

Der seiner selbst bewußt gewordene Geist kann sich selber, sein eigenes Wesen und Leben zum Gegenstande seiner reflectirenden Betrachtung machen; ebenso findet er die Kraft und Fähigkeit in sich, den ihm immanenten und mit dem Selbstbewußtsein (Ichgedanken) dialektisch und unzertrennlich zusammenhängenden Gottesgedanken in die in demselben ursprünglich implicite enthaltenen Momente auseinanderzulegen, um dadurch in die Lage zu kommen, dieselben im Einzelnen in sein Wissen aufzunehmen. Das Resultat dieser Bemühungen wird sein, daß der Geist schließlich eine Vorstellung von sich wie von Gott gewinnt, die mit

vollem Rechte als der Begriff des Geistes von ihm selber und von Gott muß bezeichnet werden. Sie ist Begriff (conceptus), einmal, weil sie ebenfalls die Sphäre eines bloß formalen Gedankens nicht übersteigt, und dann weil sie eine formale Vielheit von Merkmalen oder Bestimmungen zur logischen Einheit in sich zusammenschließt. Das reale Sein des Geistes und Gottes oder Gott als absolut=reales und der Geist als relativ= oder bedingt=reales Princip wird durch eine derartige Betrachtung der Gottesidee oder durch bloße Selbstbeobachtung des Geistes ebenfalls nicht erreicht; jener wie dieser müssen als wirklich existirende reale oder substanziale Principe durch einen ganz andern Denkproceß gefunden werden, als derjenige ist, durch welchen sich der Begriff Gottes und des Geistes in dem letztern einstellt. Das Höchste, was der Geist durch bloße unmittelbare Beobachtung seiner selbst und durch bloße Annalyse der ihm immanenten Gottesidee erreichen kann, ist dieses, daß er die in ihm selber und in seiner Gottesidee enthaltenen Bestimmungen als ebenso viele bloß formale Erscheinungen erfaßt und sich in der Form von logischen Begriffen oder von Verstandesbegriffen zum Bewußtsein bringt.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß mittelst des Verstandes nur dasjenige erkannt werden kann, was dem Geiste unmittelbar gegeben oder gegenständlich ist. Dieses ist aber nur die formale Seite der Dinge, es sind ausschließlich die Erscheinungen, nicht das reale Sein derselben. Ueber das Erscheinungsgebiet kann der Verstand daher auch nicht hinaus; vor und bei diesem bleibt er gleichsam stehen, es steht ihm unmittelbar gegenüber und bietet sich ihm dar zur Beobachtung und Sichtung. Demzufolge greift der Verstand die in diesem Erscheinungsgebiete vorkommenden Gleichheiten und Verschiedenheiten auf; die gleichen oder gleichartigen, d. h. in einem und demselben Gegenstande oder in mehreren derselben gleichmäßig vorhandenen Erscheinungen faßt derselbe, mit Ausscheidung alles Ungleichartigen, zu ebenso vielen einheitlich geformten Gedanken zusammen. So erweist sich der Verstand als der Architect der logischen formalen Begriffe; in ihnen haben wir das Mittel, uns richtige, klare und deutliche Vorstellungen von den in unser Bewußtsein eintretenden Dingen zu erwerben. Solche richtige und deutliche Vorstellungen sind aber auch das einzige, freilich die Bedürfnisse des Geistes noch keineswegs befriedigende Verständniß, welches wir mit Hülfe des Verstandes von allem thatsächlich Gegebenen zu erringen in der Lage sind.

Den logischen Operationen des Verstandes folgt die Denkthätigkeit der Vernunft auf dem Fuße nach. Schon bei einem nur einigermaßen zur Verstandesthätigkeit entwickelten Kinde können wir diese Wahrheit

als Thatsache beobachten. Das Kind wird bei allen ihm aufstoßenden Gegenständen, die seine Wißbegierde rege machen, dieselben zunächst in seinen Verstand aufzunehmen, somit von denselben eine Vorstellung oder einen Begriff zu gewinnen suchen. Das erste Verlangen, was in dem jugendlichen Geiste bezüglich eines ihm unbekannten Dinges entsteht, drückt sich, dem entsprechend, in der Frage aus: Was ist das? Allein diese Frage ist zwar wohl die erste, welche aufgeworfen wird, sie ist aber nicht in gleicher Weise auch die letzte, mit deren Beantwortung die Wißbegierde des Kindes gestillt und gesättigt wäre. Im Gegentheil: je mehr es dem kindlichen lernbegierigen Geiste gelungen ist, durch Beobachtung, erzählende Beschreibung oder durch welche Mittel auch immer von dem ihm primitiv unbekannten Gegenstande einen richtigen und klaren Begriff sich zu verschaffen, je intensiver also seine auf den Gegenstand gerichtete Verstandesthätigkeit sich entfaltet hat, um so lebhafter wird jetzt, auf Grundlage des gewonnenen Begriffs, der Gegenstand sich von einer anderen, noch gänzlich verborgenen und eben darum die Wißbegierde aufs Neue herausfordernden Seite in sein Bewußtsein drängen. Der jugendliche Geist will nämlich zu dem jetzt erlangten Verständnisse auch noch erfahren, welches die Ursachen seien, durch deren Zusammenwirken der Gegenstand gerade das geworden ist, als welches er vorher erkannt worden. Das Kind drückt diese Richtung seiner Aufmerksamkeit auf die Gründe und Ursachen der von ihm in das Bewußtsein aufgenommenen Gegenstände in den Fragen aus: Warum oder woher, auch wohl wozu ist das? Bei der ersten Stellung dieser und ähnlicher Fragen tritt die Vernunft des Kindes in Thätigkeit; dasselbe begnügt sich von nun an nicht mehr mit einem bloßen Verständnisse der Dinge, d. h. mit der Gewinnung einer begrifflichen Vorstellung derselben; es will sie von jetzt an auch begreifen, d. h aus den Ursachen, welchen die erkannten Dinge ihr Dasein zu verdanken haben, herleiten und erklären können.

Es ist selbstverständlich, daß mit der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Geistes auch die Vernunftthätigkeit desselben an Breite und Tiefe, an Extensität und Intensität zunimmt. Es liegt ferner, wie schon angedeutet, in der Natur der Sache, daß die Vernunft erst dann recht in Wirksamkeit treten kann, wenn der Verstand dem Geiste eine gewisse Summe von Begriffen in Klarheit und Deutlichkeit schon zugeführt hat; denn nicht in Beziehung auf das, wovon ich nichts weiß, sondern nur in Beziehung auf das, was ich als ein thatsächlich Gegebenes in meine Erkenntniß bereits aufgenommen habe, kann ich den Wunsch und das Bedürfniß in mir tragen, dasselbe nun auch zu begreifen oder

die Gründe zu entdecken, durch welche dasselbe zur Existenz und zu der ihm eigenthümlichen bestimmten Qualität gekommen ist. Dieses Bedürfniß der Vernunft, in seiner höchsten Steigerung gedacht, nämlich als Streben oder Trieb, für alles thatsächlich Existirende und Erkennbare die letzten Ursachen und höchsten Principien ausfindig zu machen, bringt, nach einem schönen Worte des Cartesius, diejenige Richtung geistiger Thätigkeit zum Vorschein, die man durch den Ehrentitel „der Philosophie" ausgezeichnet hat. In allen Jahrhunderten, so schreibt er, hat es große Männer gegeben, die noch eine fünfte Stufe zur Weisheit, welche weit erhabener und gewisser ist, als die vier vorher genannten, zu erlangen gesucht haben. Diese bemühten sich nur um das Eine, daß sie die ersten Ursachen und die wahren Principien erforschten, aus welchen die Gründe (rationes) für alles Wißbare abgeleitet werden könnten. Und diejenigen, welche hierauf ihre Mühe verwandt haben, sind insbesondere Philosophen genannt worden.*) Freilich wird die Philosophie als die alles thatsächlich Gegebene begreifende Vernunftwissenschaft, wie sie selber der menschlichen Erkenntniß die weitesten Gränzen aussteckt und die höchsten Zielpunkte vergegenwärtigt, nur von wahrhaft großen Männern und zwar erst dann angestrebt werden, wenn ihr geistiger Gesichtskreis schon einen bedeutenden Umfang gewonnen und ihr Urtheil an Klarheit und Tiefe gewissermaßen seinen Culminationspunkt erreicht hat; aber das frühe

---

*) Epist. ad princ. phil. interpretem Gallicum pag. 4: Fuerunt quidem omnibus seculis viri magni, qui quintum ad Sapientiam gradum quatuor illis longe sublimiorem certioremque acquirere sunt conati: hoc unum videlicet agentes ut primas causas veraque principia investigarent, ex quibus rationes eorum omnium quae sciri possunt deducerentur: et qui in hoc operam collocarunt, philosophi speciatim vocati sunt. Ueber die vier ersten Stufen zur Weisheit, von denen hier die Rede ist und an welche die Philosophie als letzte und höchste sich anzuschließen hat, spricht Cartesius sich so aus: Primus (sc. ad sapientiam gradus) non nisi notiones continet, adeo luce propria claras ut absque meditatione acquiri possint. Secundus complectitur illud omne quod sensuum experientia nobis dictat. Tertius illud quod consuetudo cum aliis hominibus nos docet. Cui quarto loco addi potest lectio librorum, non quidem omnium, sed eorum speciatim qui conscripti sunt ab hominibus qui bonis nos praeceptis imbuere possunt: haec enim est instar consuetudinis quam cum illorum auctoribus habemus. Die göttliche Offenbarung will der große Mann diesen Stufen nicht beizählen, und zwar aus einem Grunde, der beweist, wie wenig derselbe Willens war, jener den Glauben zu versagen, oder sie zu Gunsten einer ihr widersprechenden Wissenschaft über Bord zu werfen. Er fährt nämlich fort: Omnisque sapientia quae haberi solet, solis quattuor hisce mediis acquisita mihi videtur: revelatio namque divina iis a me non accensetur, quum non gradatim sed simul et semel ad fidem infallibilem nos evehat.

Morgenroth der Philosophie leuchtet doch schon in dem Kinde auf, wenn zum erstenmale die Frage nach dem Wodurch oder Woher eines Dinges lebendig und mit Bewußtsein über seine Lippen kommt. Jedes fragende Kind ist daher, mit Günther zu reden, schon ein kleiner Philosoph, folglich auch ein jeder Philosoph ein großes Kind — und so wenig dem Kinde die Frage zur Schande gereicht, so wenig auch dem Philosophen. *)

Die bisherigen Erörterungen haben das Verhältniß von Verstand und Vernunft zwar nur in Kürze, aber doch, wie ich hoffe, in einer solchen Schärfe und Bestimmtheit ans Licht gebracht, daß wir die unterschiedlichen Momente der beiden Richtungen des einen geistigen Erkenntnißvermögens jetzt einander gegenüber zu stellen und so mit einem Blicke zu übersehen im Stande sind.

Der Verstand ist ein rein formales Denkvermögen; in seiner Angewiesenheit auf das dem Geiste unmittelbar Gegenständliche vermag er das Gebiet der formalen Erscheinungen der Dinge nicht zu transcendiren. In diesem formalen Erscheinungsgebiete, aber auch nur in diesem hat er seine Herrschaft. Er beweist sein Herrscherrecht dadurch, daß er die in den Geist eindringenden Erscheinungen nach allen Seiten hin betrachtet, daß er sichtend und ordnend in dieselben hineingreift, indem er die zusammengehörigen und gleichartigen zu Gedanken oder Begriffen mit einander verbindet, die nicht zusammengehörigen und ungleichartigen von einander sondert und ausscheidet. Dieses erste Product der Verstandesthätigkeit, nämlich die mittelst Bearbeitung der dem Geiste immanent gewordenen Erscheinungen gewonnenen Begriffe kann derselbe Verstand wieder zum Gegenstand seiner reflektirenden Betrachtung machen. Geschieht dieses, so werden die Begriffe als solche mit einander verglichen, der eine gegen den andern schärfer begränzt, die zwischen ihnen obwaltenden verwandtschaftlichen wie gegensätzlichen Beziehungen aufgesucht und herausgehoben. Auf diese Weise bildet der Geist die Begriffswelt des Verstandes um zu einem begrifflichen Organismus, in welchem jeder Einzelbegriff seine bestimmte Stelle hat, indem er sich den allgemeineren Begriffen unter- den mehr besonderen überordnet. Aber wie sehr der Verstand die ihm zugehörigen Besitzungen auch immer bearbeiten mag, — über die Sphäre von bloßen Erscheinungen und über die Ableitung der einen derselben aus der andern kommt er nicht hinaus; das Reich der wahrhaften Realitäten d. i. der einzelnen Wesenheiten oder Substanzen vermag er nicht zu erreichen.

---

*) Peregrins Gastmahl S. 289.

Ganz anders dagegen steht es mit der Vernunft; sie ist gerade umgekehrt ein real setzendes Denkvermögen. Den Gedanken der Realität d. i. von Substanz oder Wesenheit gewinnt der Geist zunächst in und an sich selber und zwar dadurch, daß er die ihm selber immanenten und von ihm wahrgenommenen eigenen Erscheinungen auch auf sich, als das eine denselben gemeinschaftlich unterliegende reale und causale Princip zurückführt und in diesem begründet. Der Substanzialitätsgedanke als der eigentliche Grund- und Wurzelgedanke der Vernunft ist demzufolge nicht mehr eine bloße Verarbeitung und logische (begriffliche) Zusammenfassung der dem Geiste immanenten und daher auch unmittelbar gegenwärtigen formalen Erscheinungen; er ist vielmehr ein Hinabsteigen unter oder ein Zurückgreifen hinter die Erscheinungen auf das reale Sein des Geistes von Seiten dieses letzteren selber. Demzufolge unterscheidet sich die Vernunft von dem Verstande zunächst dadurch, daß jene nicht ebenso wie dieser bei dem unmittelbar Gegebenen stehen bleibt, daß dieselbe vielmehr aus den unmittelbar gegebenen geistigen Erscheinungen auf das nicht unmittelbar gegebene, und eben deshalb verborgene reale Sein des Geistes zurückschließt, jene in diesem begründend. Die Vernunft ist also nicht mehr ein die Dinge zum Verständniß bringendes, sondern ein dieselben begründendes oder begreifendes Denkvermögen. Und zwar begründet die Vernunft in erster Linie die eigenen geistigen Erscheinungen in dem eigenen realen Sein oder der Substanz des Geistes, welcher letzteren sie sofort in dem Worte: „Ich", ihren sprachlichen Ausdruck gibt. Hat aber der Geist mittelst der Vernunft sich selber als die reale oder substanziale Wurzel seiner eigenen Erscheinungen einmal gefunden, so ist dieselbe Vernunft von nun an auch in die Nothwendigkeit versetzt, für alle übrigen Erscheinungen, welche dem Geiste zum Bewußtsein kommen und deren Realgrund zu sein derselbe von sich negiren muß, einen andern Realgrund aufzusuchen, um denselben in diesem ebenfalls eine feste, substanziale Hinterlage geben und jene aus dieser begreifen zu können. Auf diesem Wege werden von der Vernunft zunächst sämmtliche in das Bewußtsein aufgenommene Erscheinungen auf ihr reales Sein zurückgeführt; allein hiermit ist ihre Thätigkeit noch nicht zu Ende; vielmehr nimmt dieselbe jetzt einen noch höheren Flug, indem sie, die Erscheinungen transcendirend, zur Betrachtung der diesen unterliegenden Realprincipien als solcher sich hinwendet. Und entdeckt die Vernunft in diesen letzteren wieder Qualitäten, welche es ihr unmöglich machen, dieselben als schlechthin existirende, als ewige oder absolute Principien anzusetzen, so ist sie in Folge des ihr eingepflanzten Triebes, alles thatsächlich Gegebene aus seinem letzten Grunde zu begreifen, auch genöthigt, jene nicht-ewigen oder

relativen Principien zu transcendiren und für ihre Möglichkeit und Wirklichkeit das absolute Realprincip als die alles Relative bedingende Causalität zur Voraussetzung zu nehmen. Um dieses zwischen der Verstandes- und Vernunftthätigkeit obwaltenden durchgreifenden Unterschiedes willen mag es denn auch gerechtfertigt erscheinen, die Gedanken der Letzteren im Gegensatze zu den logischen Begriffen des Verstandes unter dem Namen der Ideen zur Sprache zu bringen. Schließlich sei aber noch einmal bemerkt, daß, ungeachtet des Gegensatzes von Verstand und Vernunft, beide doch nicht zwei Erkenntnißvermögen, daß dieselben vielmehr nur zwei Seiten oder Richtungen des einen Erkenntnißvermögens des ebenfalls einen und ungetheilten Geistes sind.

III. Kapitel.

Der Inhalt des vorphilosophischen Bewußtseins.

Es wurde in dem Vorhergehenden als unbezweifelbar gewisse Thatsache hingestellt, daß dem Geiste des Menschen unmittelbar nur Erscheinungen — nicht Realprincipien — gegeben oder gegenwärtig seien, daß derselbe aber durch seine Vernunft das Bedürfniß habe, die wahrgenommenen Erscheinungen in den dieselben veranlassenden Principien oder Substanzen zu begründen und aus diesen zu begreifen. Von jener Thatsache wie von diesem Vernunftbedürfnisse gibt wieder Cartesius lautes Zeugniß, wenn er einem seiner Gegner in folgender Art erwidert: „Es gehört nicht zur Sache, daß mein Gegner behauptet, ein Gedanke könne nicht das Subject eines anderen Gedankens sein, denn wer außer ihm hat so etwas jemals erdichtet? sondern um mich kurz zu erklären, so ist gewiß, daß es einen Gedanken ohne ein denkendes Wesen, noch überhaupt eine Thätigkeit oder ein Accidenz ohne eine Substanz, der es inhärirt, gar nicht geben kann. Da wir aber die Substanz nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern nur dadurch erkennen, weil sie das Subject gewisser Thätigkeiten ist, so ist es der Vernunft sehr entsprechend, und die Gewohnheit bringt es auch so mit sich, daß wir diejenigen Substanzen, welche wir als Subjecte gänzlich verschiedener Thätigkeiten oder Accidenzien erkennen, mit verschiedenen Namen belegen, und dann hinterher

untersuchen, ob jene verschiedenen Namen auch verschiedene Dinge (Wesen, Substanzen) oder ein und dasselbe bezeichnen."*)

Man mag hieraus ersehen, welches Verständniß der cartesischen Philosophie diejenigen Geschichtsschreiber verrathen, die da behaupten, der Urheber jener habe ausschließlich oder doch fast ausschließlich einer von der in den obigen Sätzen vorgetragenen durchaus abweichenden Auffassung des menschlichen Geistes gehuldigt. Cartesius soll nämlich zwischen Denken und Sein (Substanz) des Geistes nicht unterschieden, vielmehr beide mit einander identificirt haben, indem er das reale Sein des Geistes auf die Stufe des Denkens, mithin auf die einer bloßen Erscheinung degradirte. Diese Ansicht wird dann dem Vater der neueren Philosophie entweder als ein schweres Vergehen oder auch als ein unsterbliches Verdienst angerechnet, je nachdem dieselbe der eigenen subjectiven Anschauung unserer Historiographen entweder entspricht oder widerspricht. Ersteres ist z. B. mit Hegel der Fall; er findet die Identification von Denken und Sein des Geistes (Ich) ganz in der Ordnung. Dieselbe begegnet ihm auch schon, wie er nachzuweisen bemüht ist, bei Cartesius.**) Und gerade diese That ist es, um derentwillen Cartesius einem Hegel in dem Strahlenglanze „eines Heros" erscheint, „der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie erst von Neuem constituirt hat, und dessen Wirkung auf sein Zeitalter und die neue Zeit nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden kann."***) Allein findet sich denn bei Cartesius eine derartige Identification des Denkens und Seins des Geistes? Es ist hier nicht der Ort, diese Frage zu beantworten; erst in einem der folgenden Hefte

---

*) Resp. ad III. obj. pag. 94. Neque ad rem pertinet, quod hic philosophus dicat unam cogitationem non posse esse subjectum alterius cogitationis: quis enim unquam praeter ipsum hoc finxit? sed ut rem ipsam paucis explicem, certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum sive ullum accidens sine substantia, cui insit: Quum autem substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum, quod sit subjectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est et usus iubet, ut illas substantias quas agnoscimus esse subjecta plane diversorum actuum sive accidentium diversis nominibus appellemus, atque ut postea utrum illa diversa nomina res diversas vel unam et eandem significent, examinemus. Vergl. hiermit princ. phil. I., 11: Lumine naturali est notissimum, nihili nullas esse actiones sive qualitates; atque ideo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri, et quo plures in eadem re sive substantia deprehendimus, tanto clarius nos illam cognoscere.

**) Hegel's S. W. Bd. XV. pag. 339 ff.

***) a. a. O. pag. 331.

können wir sie in nähere Betrachtung ziehen. Doch wie es sich mit derselben auch immer verhalten mag, — Eines müssen wir ganz entschieden in Abrede stellen, dieses nämlich, daß jene vorgebliche Identification, wofern sie begründet ist, auch die einzige bei Cartesius vorkommende Auffassung des fraglichen Gegenstandes sei, oder daß in derselben überhaupt des Cartesius eigentliche Ueberzeugung ausgedrückt werde. Denn sowohl die oben angeführten als unzählige andere Aussprüche liefern den hinreichenden Beweis, daß Cartesius überall da, wo er auf das Verhältniß des Denkens zum realen Sein näher einzugehen veranlaßt war, jenes als eine Thätigkeit oder ein Accidenz, mithin als Form und Erscheinung ansetzte, wohingegen diesem als dem denkenden Subjecte ein wahrhaft substanzialer Character vindicirt wurde, — eine Auffassung beider, welche die Identificirung derselben als ihr Gegentheil nothwendig ausschließt und unmöglich macht. Aber nicht blos dieses, Cartesius hat in den angezogenen Stellen auch mit großem Nachdrucke hervorgehoben, daß die Vernunft des Menschen unmittelbar nur Erscheinungen wahrzunehmen im Stande sei. Dabei hat er es nicht unterlassen, selbst den Weg anzuzeigen, welchen die Vernunft bei ihrem Begründungsversuche der unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen in ihren entsprechenden nicht unmittelbar wahrzunehmenden Substanzen oder Realprincipien einzuschlagen hat. Dieser Weg ist folgender.

Die Erscheinungen, welche in das Bewußtsein des Geistes eintreten, zeigen, mit einander verglichen, eine unendliche Verschiedenheit. Aber die zwischen den einzelnen Erscheinungen obwaltende Verschiedenheit nöthigt nicht, für eine jede auch eine eigene Substanz oder Wesenheit als den realen Träger derselben anzunehmen. Vielmehr da die Erscheinungen ungeachtet ihrer unterschiedlichen Merkmale doch auch vielfach in einem verwandschaftlichen Verhältnisse zu einander stehen, so daß mehrere einer und derselben Substanz zugehören können, so nimmt die Vernunft auch hier instinctartig und unwillkürlich eine Classification und Gruppirung vor. Bezüglich der ganzen unermeßlichen Fülle von Erscheinungen urtheilt nämlich die Vernunft, daß dieselben im wesentlichen auf zwei Classen zurückzuführen seien, und so postulirt jene für diese auch nur zwei Substanzen, welche sie, wegen der zwischen ihnen anzusetzenden wesentlichen oder qualitativen Verschiedenheit, auch sofort mit verschiedenen Namen bezeichnet.

Die Nöthigung der Vernunft, alle von ihr gedachten Erscheinungen in einem realen Sein, in einer Substanz oder Wesenheit zu begründen, liegt einzig und allein in dem Umstande, weil jenen, wegen ihres bloß formalen Characters, eine Existenz oder ein Halt in und an ihnen selber

nicht vindicirt werden kann. Alle Erscheinungen ohne Ausnahme sind nur in und an einem Andern, nicht in und an sich selbst; von diesem andern werden sie getragen, respective verursacht und ohne dies können sie nicht einmal einen Augenblick als existirend auch nur gedacht werden. Das Andere der Erscheinungen, in welchem diese wurzeln, nennt der Sprachgebrauch Substanz oder Wesenheit. Aus dem hier zwischen beiden hervortretenden Wechselverhältnisse läßt sich auch der gemeinsame Grundcharacter all' und jeder Substanz mit Leichtigkeit bestimmen. Derselbe besteht darin, daß der letzteren, wie immer dieselbe auch sonst beschaffen sein mag, eine selbsteigene, in ihr selber gründende Existenz zukommt. Unter Substanz, sagt Cartesius mit vollem Rechte, können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, welches so existirt, daß es keines andern Dinges zur Existenz bedarf.*) Es ist dies eine dem Bewußtsein des Geistes so tief eingeprägte Wahrheit, daß alle Versuche, dieselbe zu läugnen oder umzudeuteln, ihr Ziel nothwendig verfehlen müssen.

Cartesius hätte bei dem zuletzt mitgetheilten Ausspruche in seinem ganzen Umfange bleiben sollen. Freilich wäre dazu erforderlich gewesen, daß derselbe einen tieferen und richtigeren Blick in die Genesis des Substanzialitätsgedankens d. i. in das Selbstbewußtsein des Geistes geworfen hätte, als, wie wir sehen werden, in Wirklichkeit der Fall war. Aus dieser mangelhaften Erkenntniß erklärt es sich, daß der scharfsinnige Mann die oben ausgesprochene Wahrheit zum Theil wieder aufgiebt, denn er limitirt seinen Satz mit folgenden Worten: Der Substanzen, die schlechthin keines anderen Dinges bedürfen, kann nur eine einzige erkannt werden, nämlich Gott. Alle anderen aber können nur durch Hülfe des concursus Gottes existiren. Und deshalb kommt das Wort „Substanz" Gott und diesen nicht in gleicher Weise (univoce) zu, d. h. es kann keine Bedeutung des Wortes deutlich erkannt werden, die Gott und den Creaturen gemeinsam sei.**) Und worin besteht dieser göttliche Concursus, durch dessen unterstützende Wirksamkeit allein die einmal vorhandenen creatürlichen Substanzen ihr Dasein sollen bewahren können? Er besteht nach Car-

*) Princ. phil. I, 51: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Aehnlich Med. III. pag 20: Quum cogito lapidem esse substantiam sive esse rem, quae per se apta est existere . . . .

**) Princ. phil. I, 51: Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

tesius in nichts geringerem als darin, daß Gott durch ganz dieselbe Kraft und Thätigkeit (eadem plane vi et actione), mittelst welcher er ursprünglich die Creatur geschaffen hat, die geschaffene nun auch im Dasein erhält, so daß die Erhaltung der Weltsubstanzen von Seiten Gottes mit Recht als eine beständige Neuschöpfung derselben soll angesehen werden.*) Im Zusammenhange hiermit behauptet denn auch Cartesius, daß die Weltcreatur in demselben Augenblicke in das Nichts zurücksinken würde, in welcher es Gott gefallen sollte oder könnte, ihr seinen Concursus zu entziehen. Und doch wird selbst dieser Behauptung auch wieder eine Versicherung vorausgeschickt, durch welche dieselbe im Grunde aufgehoben ist, die nämlich, daß die geschaffenen Substanzen von Natur unvergänglich seien, d. h. daß ein Zurücksinken derselben ins Nichts ihrer Natur oder ihrem Begriffe geradezu widerstreite.**) Dieser letztere, unzweifelhaft richtige Gedanke stand St. Augustin lebendig vor der großen Seele, als er in seiner tiefsinnigen Schrift: De gen. ad litt. V., 4. §. 11. den weltschöpferischen Gott von dem die Welt bewegenden und erhaltenden Gott, den Deus creans von dem Deus movens administransque unterschied und die Thätigkeit des letzteren nicht auf eine Erhaltung der Creaturen im Sein, sondern auf die ideegemäße Entfaltung und Entwickelung oder auf die Realisirung der Zweckbestimmung derselben wollte bezogen wissen.***)

*) Med III. pag. 23: . . . . ex eo, quod paulo ante fuerim (sc. mens mea), non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est, me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad durationis naturam eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret, adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt. Man sieht, daß das lumen naturale dem Cartesius zuweilen doch auch ein bloßer Lückenbüßer ist, dessen Unbrauchbarkeit er würde erkannt haben, wofern er der Sache, um die es sich handelte, tiefer auf den Grund gesehen hätte. Vergl. resp. ad I. obj. pag. 56 und 57; Rationes more Geometrico dispositae pag. 88.

**) So schreibt Cartesius z. B. in der synopsis zu den Meditationen pag. 2: omnes omnino substantias sive res, quae a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles." Freilich führt Cartesius den Satz in einer Weise fort, wodurch er, sich selbst widersprechend, das „ex natura sua" sogleich wieder aufhebt; es heißt nämlich weiter: »nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur.« Vergleiche Epist. II., 116 pag 398: »Quum Deus rerum omnium auctor sit perfectissimus et immutabilis, pugnare videtur quod res ulla simplex a Deo creata suae in se destructionis principium habeat.« Ferner resp. ad II. obj. pag. 81: Nullum habemus argumentum vel exemplum, quod persuadeat aliquam substantiam posse interire.

***) An der angezogenen Stelle spricht St. Augustin ausdrücklich nur von

Die Selbstständigkeit all' und jeder Substanz, auch die der creatürlichen, ist demzufolge viel schärfer zu fassen, als dieses von dem Vater der neuern Philosophie geschehen ist. Es ist mit St. Augustin an der Unmöglichkeit festzuhalten, daß dieselben, einmal durch Gottes Schöpferthätigkeit geworden, jemals wieder auf welche Weise auch immer zu Nichts werden oder in dieses zurücksinken könnten. Zu ihrem Beharren im Sein bedarf die Creatur als in und an sich seiendes Realprincip keines fortwährenden Concurses Gottes, wohl aber bedarf sie eines solchen in dem Sinne einer fortgesetzten Leitung und Unterstützung von Seiten Gottes zu ihrer ideegemäßen Entwickelung oder zur Erreichung des subjectiven wie objectiven Endzweckes, um dessentwillen sie Gott durch seinen allmächtigen Willen aus dem Nichts in's Dasein geführt hat. Und diese letztere Angewiesenheit der Creatur auf Gott und Gottes fortwährende Einwirkung auf jene ist es, welche die christliche Theologie mit dem Ausdrucke der göttlichen Weltregierung bezeichnen will. Allein wenn es auch selbst Gott nicht mehr möglich ist, den einmal vollzogenen Schöpfungsact rückgängig zu machen und so die durch seine Allmacht gewordene Creatur wieder zu vernichten, so ist nichts desto weniger die Selbstständigkeit der Letztern doch keine absolute; sie ist vielmehr nur eine relative und eben durch diese Beschaffenheit der Creatur wird die Vernunft veranlaßt, ja genöthigt, auch über sie hinauszugehen, um dieselbe aus dem absoluten Realprincipe herzuleiten.

Mit der Reduction der unmittelbar wahrgenommenen formalen Erscheinungen auf ein reales Sein und mit der Begründung jener in diesem ist nämlich das der Vernunft immanente Verlangen, alles Gewußte

---

der Schöpfung und Entwickelung des Naturprincips, beziehungsweise unserer Erde. Zwischen beiden Thätigkeiten (Offenbarungen) Gottes wird auf das Bestimmteste unterschieden und die letztere nur in so fern von Gott ausgesagt, als er das von ihm geschaffene Naturprincip aus seiner ursprünglichen Potenzialität auch zur Actualität hinüberführt. Hier sind Augustins Worte: Utique postea (nämlich nach dem Schöpfungsacte) plantavit Deus Paradisum juxta Orientem et ejecit ibi de terra omne lignum speciosum ad aspectum et bonum ad escam: nec tamen dicendum est, eum aliquid tunc addidisse creaturae, quod ante non fecerat, quod velut illi perfectioni, qua omnia bona valde sexto die consummavit, post esset addendum: sed quia jam omnes naturae fructicum atque lignorum in prima conditione (in der Seinsschöpfung) factae fuerant, a qua conditione Deus requievit, movens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa, quae condidit, et a quibus conditis requievit, non solum tunc plantavit paradisum sed etiam nunc omnia quae nascuntur. Quis euim alius etiam nunc ista creat, nisi qui usque nunc operatur (sc. Deus)? Sed creat haec modo ex is, quae jam sunt: tunc autem ab illo, quum omnino nulla essent, creata sunt.

auch zu begreifen, noch keineswegs befriedigt. Diese Befriedigung des Vernunftbedürfnisses tritt erst dann ein, wenn sie für die Gegenstände ihres Wissens den absoluten Halt oder den schlechthin existenten Grund in einem ewigen oder absoluten Realprincipe gefunden hat, denn nur ein solches kann als die vollkommen ausreichende Ursache alles Seienden gedacht werden. Hat daher der Geist des Menschen die wahrgenommenen Erscheinungen mittelst seiner Vernunft auf ihre entsprechenden Realprincipien zurückgeführt; hat er ferner aus der numerischen und qualitativen Verschiedenheit jener Erscheinungen auf die zur Begründung derselben erforderliche und daher vorauszusetzende Zahl von Realprincipien zurückgeschlossen, so fühlt er sich jetzt aufgefordert, die letzteren selber in Augenschein zu nehmen, um, durch eine allseitige Betrachtung derselben, die ihnen eigenthümliche qualitative Beschaffenheit sich zum Bewußtsein zu bringen. Macht der Geist bei dieser metaphysischen Nachforschung die Entdeckung, die in Betrachtung gezogenen Realprincipien oder Substanzen seien derartig qualificirt oder mit solchen Eigenthümlichkeiten ausgestattet, daß dieselben unmöglich als Substanzen oder Principien schlechthin d. i. als ewige und absolute, daß dieselben im Gegentheil nur als relative d. i. nicht-ewige und nicht-absolute können angesehen werden, so ist derselbe durch diesen Umstand auch genöthigt, ein absolutes Realprincip oder ein ewiges, schlechthin existentes Wesen zu postuliren und in diesem diejenige Causalität zu erblicken, durch welche alle relativen Principien gesetzt oder hervorgebracht wurden. Und so gewiß dem Geiste das Dasein der letzteren ist, mit eben derselben Gewißheit steht auch das (reale) Dasein des absoluten Princips in seinem Bewußtsein; denn nicht ein bloß gedachtes, sondern nur ein in Wirklichkeit existirendes Absolute kann sich als jene alles bedingte (reale) Sein verursachende Causalität bewähren. Den Maßstab aber zur Beurtheilung, ob ein Princip als ein relatives oder absolutes zu denken sei, nimmt der Geist daher, woher er ihn allein nehmen kann, nämlich aus dem Gedanken, daß jedes Princip sich in solchen Eigenschaften, Erscheinungen oder Lebensäußerungen offenbaren müsse, durch welche seine qualitative Beschaffenheit affirmirt, nicht aber auch negirt wird. Ein schlechthin existentes, ewiges oder absolutes Princip kann keine Eigenschaften oder Lebensäußerungen zeigen, wie sie relativen oder nicht-absoluten Principien zukommen und umgekehrt. Dieser Grundsatz steht unerschütterlich fest; er ist ebenso wie der andere bereits erwähnte, daß es keine (formale) Erscheinung ohne ein (reales) ihr zu Grunde liegendes Sein z. B. kein Denken ohne ein denkendes Wesen oder eine solche Substanz geben könne, schlechthin unbezweifelbar oder, mit Cartesius zu

reden, lumine naturali notissimum; denn von diesem wie von jenem Grundsatze ist die Möglichkeit alles gewissen Wissens abhängig. *)

---

*) Wir müssen darauf gefaßt sein, des obigen Ausspruches wegen, daß kein Denken ohne eine denkende Substanz möglich sei, scharf angefahren zu werden, denn es ist dieses schon vor uns dem Cartesius begegnet. So erst in jüngster Zeit wieder von Dr. E. Dühring in seiner Schrift: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin 1869. Dühring meint nämlich pag. 266, Cartesius habe über sein eigenes Princip, das cogito ergo sum willkürlich hinausgegriffen und dabei Vorstellungen eingeführt, die „in ihrer Begründungsart und in ihrem Inhalte dem heutigen Standpunkte als starke Naivitäten gelten müssen." Und welches sind diese Naivitäten? Man höre! „Zunächst entstand, so argumentirt Dühring, aus der bloßen Voraussetzung des Denkens, gegen die sich nichts einwenden läßt, die Annahme eines denkenden Dinges (substantia cogitans), die noch zu den rohesten Formen der Hypostasirung gerechnet werden muß. Aus dem Denken wurde ein denkendes Etwas gefolgert, und dieses denkende Etwas verwandelte sich sofort in die volksmäßige Vorstellung einer Seele. Es wäre schon ein metaphysischer Uebergriff gewesen, wenn Descartes sich damit begnügt hätte, aus dem Denken das beharrende Ich ableiten zu wollen. Die Vorstellung von einem zu Grunde liegenden Ich oder, mit andern Worten, von einem Subject des Denkens, enthält bereits den Hauptfehler, der sich in der Vorstellung einer denkenden Substanz eigentlich nur deutlicher ausgedrückt findet. Es ist einer kritischen Metaphysik nicht erlaubt, das Denken in einem Ich als seiner bleibenden Grundlage, Ursache oder Quelle zu verdinglichen .... In keinem Falle ist es gestattet, ein denkendes Etwas als beharrliche Grundlage vorauszusetzen. Der Begriff einer denkenden Substanz ist nichts als eine falsche Uebertragung der Vorstellung, die man von der Materie hegt, in ein Gebiet, auf welchem etwas in ähnlicher Weise Dauerndes bisher noch gar nicht nachgewiesen werden konnte." So weit unser Metaphysiker, dessen Aeußerungen nur die eine Kleinigkeit gebricht, daß sie leere Behauptungen ohne alle und jede Beweisführung sind. Und doch hätte sich Dühring schon durch den letzten von ihm selber niedergeschriebenen Satz zu einer solchen aufgefordert fühlen sollen! Denn woher weiß Dühring, daß die Materie „etwas Dauerndes" (eine beharrliche Grundlage) sei? daß er also mit den positiven Naturwissenschaften zu „dem Satze von der Unzerstörlichkeit der Materie" sich bekennen könne? pag. 501. Woher kann er es wissen, als daher, daß er Erscheinungen z. B. Farbe, Härte, Gestalt u s. w. wahrnimmt, denen er, um ihres rein formalen Characters willen, ein Sein in und an ihnen selber nicht vindiciren kann, denen er also ein Sein in und an einem Andern als ihrer bleibenden Grundlage oder als der jenen zu Grunde liegenden Substanz, die in diesem Falle die Materie ist, zusprechen muß? Und wenn es nun andere Erscheinungen z. B. selbstbewußte Denkacte gibt, die sich, wegen ihrer qualitativen Verschiedenheit von den vorher genannten, mit diesen auf eine und dieselbe Substanz nicht zurückführen lassen, worin soll dann „die starke Naivität," „der metaphysische Uebergriff" oder „der Hauptfehler" liegen, wenn man jene Erscheinungen aus einer anderen Substanz, als die Materie ist, herleitet und dieselbe im Unterschiede von der Materie (Natursubstanz) als Seele, Geist oder Ich bezeichnet? Dühring behauptet: es sei das Beharrliche des Ich als der geistigen Substanz bisher noch nicht nachgewiesen worden. Angenommen, es wäre das richtig, so kann doch dadurch die Wahrheit der Sache nicht im mindesten beeinträchtigt wer-

Aus dem Gesagten erhellt, daß die relativen Principien des absoluten Princips zwar nicht für ihre Erhaltung im Sein, aber doch in doppelter Hinsicht bedürfen; jene sind auf dieses angewiesen, einmal für ihr primitives Gewordensein, denn sie sind von diesem gesetzt, und dann für ihre Entfaltung oder Entwickelung im Dasein. Nach der Gewinnung dieses Resultates stehen wir nun an der Frage: Gibt es verschiedene, relative und absolute, Realprincipien? oder vielmehr: welches ist das Zeugniß, das von dem aller philosophischen Reflexion vorausgehenden Bewußtsein des Menschen hierüber ausgestellt wird?

Es wurde oben die Bemerkung gemacht, daß der Denkgeist die in sein Bewußtsein eindringende unermeßliche Fülle von Erscheinungen schon vor aller philosophischen Reflexion, so zu sagen, instinctartig auf zwei Classen oder Gruppen zurückführt, zwischen denen er einen solchen Unterschied ansetzt, daß er die eine Gruppe als die andere von sich ausschließend betrachtet. Diese beiden Gruppen von Erscheinungen werden als körperliche und geistige oder als Natur- und Geistes-Erscheinungen bezeichnet. Cartesius mag die zwischen denselben obwaltende Verschiedenheit, so wie sie sich in dem vorphilosophischen Bewußtsein zur Offenbarung bringt, nach dieser oder jener Richtung hin übertrieben haben; wenigstens theilweise aber hat er die thatsächlichen Aussprüche jenes Bewußtseins richtig angegeben, wenn er sagt: „Es gibt gewisse Erscheinungen (Accidenzien, actus), die wir körperliche nennen, wie Größe, Figur, Bewegung und alles andere, was ohne örtliche Ausdehnung (absque locali extensione) nicht denkbar ist; und die Substanz, welcher jene

---

den, denn diese drängt sich jedem Bewußtsein unwiderstehlich auf; ein Denken ohne ein denkendes Wesen ist einfach eine Fiktion und Absurdität. Aber jene Annahme ist nicht richtig; es ist der hier in Rede stehende Beweis geliefert worden in einer ganzen Reihe von Schriften, die dem schon genannten A. Günther ihren Ursprung verdanken. Wie es scheint, hat Dühring bis jetzt es aber nicht einmal der Mühe werth gehalten, von Günther auch nur Notiz zu nehmen. Doch finden wir, innerhalb des von uns ausgehobenen Raisonnements, wenigstens einen Satz, in dem Dühring eine Wahrheit niederschreibt. Die oben punctirte Stelle enthält den Ausspruch: „Der Begriff des Ich muß so gefaßt werden, daß das Ich nicht als Ursprung sondern als Ergebniß von Bewußtseinsbestimmungen angesehen wird.“ Aber dieser Satz kann, richtig verstanden, nur das bedeuten, daß der Geist (die Seele) als Realprincip primitiv noch kein „Ich,“ noch kein bestimmtes (seiner selbst bewußtes) Princip sei, daß er dieses vielmehr in Folge des in ihm selber verlaufenden Entwickelungsprocesses erst werde; er schließt also die andere Wahrheit von der principiellen oder substanzialen Natur des Ich nicht aus, sondern ein. Ueber Grund und Ursache dieses Sachverhalts, nämlich der primitiven sogenannten Unbestimmtheit oder Indifferenz des Geistes, hätte Dühring aus den Schriften Günthers ebenfalls die erforderliche Belehrung sich verschaffen können.

inhäriren, nennen wir Körper. Auch kann man in dem Subject einer Figur nicht eine andere Substanz erblicken als diejenige, welche das Subject der localen Bewegung ist u. s. w.; denn alle jene Erscheinungen kommen unter dem einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkte der Ausdehnung zusammen. Es gibt aber auch andere Erscheinungen, die wir geistige (cogitativos) nennen, wie erkennen, wollen, einbilden, fühlen u. s. w., die alle unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Denkens oder der Perception oder des Bewußtseins zusammenkommen; und die Substanz, welcher diese inne wohnen, nennen wir die denkende oder den Geist oder mit welchem andern Namen auch immer, wofern wir sie nur mit der körperlichen Substanz nicht confundiren; denn die geistigen Erscheinungen (actus cogitativi) haben mit den körperlichen keine Verwandtschaft, und das Denken, welches der gemeinsame Begriff jener ist, unterscheidet sich der ganzen Art nach von der Ausdehnung als dem gemeinsamen Begriffe der anderen." *)

Diesen Aussprüchen zufolge subsumirt Cartesius die sämmtlichen körperlichen oder Naturerscheinungen unter den Begriff der Ausdehnung. In welcher Gestalt und Beschaffenheit irgend eine Naturerscheinung auch auftreten möge, z. B. als Farbe, Bewegung, Härte, Reinheit &c., immer liegt ihr doch die Ausdehnung zu Grunde oder immer ist jene doch nur eine bestimmte Modification von dieser. Einem Körper kann wohl dieser oder jener bestimmte Modus der Ausdehnung fehlen; aber ohne die Ausdehnung selbst kann kein Körper jemals vorhanden sein. Der Begriff der Ausdehnung, seiner ganzen Breite nach, d. i. in allen seinen möglichen Modificationen gefaßt, schließt demzufolge die Totalität der körperlichen oder Naturerscheinungen nothwendig in sich zusammen. Diesen Gedanken will Cartesius aussprechen, wenn er von der Ausdehnung behauptet, daß sie das Wesen (essentiam) oder die Natur (natu-

*) Resp. ad III. obj. pag. 94 u. 95: Sunt autem actus quidam, quos vocamus corporeos, ut magnitudo, figura, motus et alia omnia, quae absque locali extensione cogitari non possunt: atque substantiam, cui illi insunt, vocamus corpus, nec fingi potest alia esse substantia, quae sit subjectum figurae, alia quae sit subjectum motus localis etc., quia omnes illi actus conveniunt sub una communi ratione extensionis. Sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae conveniunt: atque substantiam, cui insunt, dicimus esse rem cogitantem, sive mentem, sive alio quovis nomine, modo ne ipsam cum substantia corporea confundamus, quoniam actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio, quae est ipsarum ratio communis, toto genere differt ab extensione, quae est ratio communis aliorum.

ram) des Körpers constituire; es soll damit aber keineswegs gesagt sein, daß ein Körper oder die körperliche (materielle) Substanz nichts als Ausdehnung sei, da er gegen eine solche Interpretation seiner Worte oft genug auf's ernstlichste Protest erhebt, indem er die Ausdehnung von dem ausgedehnten Wesen (oder von dem Körper) als solchem scharf unterscheidet.

Gegenüber der Ausdehnung als dem Inbegriff der Naturerscheinungen faßt Cartesius die geistigen Erscheinungen in dasjenige zusammen, was er das Denken (cogitatio) oder das Bewußtsein (conscientia) nennt. Cartesius hat es nicht unterlassen, anzugeben, was hier der Ausdruck: „denken" zu bedeuten habe. „Unter Denken verstehe ich alles dasjenige, so sagt er, was uns bewußt in uns vorgeht, sofern nämlich ein Bewußtsein davon in uns ist; und so ist mir hier nicht nur das Erkennen, das Wollen, das Einbilden, sondern auch das Fühlen mit Denken identisch." Aus dieser Erklärung ersieht man, daß Cartesius in den Begriff der geistigen Erscheinungen alles sogenannte subjective Leben zusammenschließt; eine Erscheinung ist dann eine geistige, wenn und insofern sie in irgend einer Art wahrgenommen, gedacht oder empfunden wird, wenn sie also von einem sei es dunkeln sei es hellen Bewußtsein des dieselbe in sich tragenden Subjects begleitet ist. Daß dieses der Sinn der zuletzt angeführten Worte unseres Philosophen sei, leuchtet unmittelbar aus den weiteren Erläuterungen ein, welche er denselben hinzufügt. „Wenn ich sage, so heißt es: ich sehe oder ich gehe spazieren also bin ich und ich verstehe dieses von dem Sehen oder Spazierengehen, welches mit dem Körper stattfindet, so ist der Schluß nicht durchaus gewiß; denn ich kann, wie oft im Schlafe geschieht, glauben zu sehen oder spazieren zu gehen, obgleich ich die Augen nicht öffne und mich nicht von der Stelle bewege, ja sogar vielleicht keinen Körper habe; wenn ich es aber von der Empfindung (de ipso sensu) oder dem Bewußtsein (conscientia) des Sehens oder Spazierens verstehe, so ist der Schluß ganz gewiß, weil er dann auf den Geist bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, daß er sehe oder spaziere." *) Das Sehen und Spazieren, sofern es eine

*) Princ. phil. I, 9: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam ego video vel ego ambulo ergo sum et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre vel ambulare, quamvis oculos non aperiam et loco non movear atque etiam forte quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.

körperliche Thätigkeit ist, fällt daher dem Cartesius unter den Begriff der Bewegung und somit unter die Natur-Erscheinungen; sofern dasselbe aber hell oder dunkel in's Bewußtsein aufgenommen und somit zu einer subjectiven Lebensäußerung wird, ist es Sache des Geistes und muß den geistigen Erscheinungen zugezählt werden. Und sowie alle einzelnen Natur-Erscheinungen dem Cartesius nur bestimmte Modificationen oder Modi der Ausdehnung sind, ebenso ist auch jede einzelne geistige Erscheinung oder jede einzelne subjective Lebensäußerung ein bestimmter Modus des Denkens. Es wird daher auch der so oft vorkommende Ausdruck: das Denken allein gehöre zur oder constituire die Natur oder Wesenheit des Geistes, hier denselben Sinn haben, wie wenn er von der Ausdehnung in ihrem Verhältnisse zur Natur- oder körperlichen (materiellen) Substanz gebraucht wird. Cartesius kann hier ebenfalls nur sagen wollen, daß das Denken ein dem Geiste nothwendiges und unverlierbares Attribut sei und daß alle geistigen Erscheinungen unter seinen Begriff subsumirt werden müßten; keineswegs aber auch, daß der Geist als solcher nichts als Denken sei und daß in dem letztern die geistige Substanz selber aufgehe, — eine Behauptung, in der, wie schon hervorgehoben wurde, Cartesius seine wahre und eigentliche Ueberzeugung um so weniger wiederfinden würde, als er selber zu wiederholten Malen gegen eine solche Deutung seiner Worte auf das Entschiedenste sich verwahrt hat. *)

Was sagt zu dieser von Cartesius vorgenommenen Bestimmung der Natur- und Geistes-Erscheinungen das vorphilosophische Bewußtsein des Menschen?

Jene findet in diesem theils ihre Bestätigung theils aber auch ihre Zurückweisung.

Dem Bewußtsein eines jeden Menschen, der sich unbefangen entwickelt hat und durch kein philosophisches oder überhaupt wissenschaftliches System in eine bestimmte Richtung des Denkens geleitet und festgebannt ist, ist der Glaube an einen Dualismus von Erscheinungen, an Geistes- und Natur-Erscheinungen, so zu sagen, angeboren. Die Formen oder sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der uns umgebenden

---

*) Cartesius drückt sich in der Regel so aus: Perspicue videmus, ad naturam mentis et corporis nihil pertinere nisi cogitationem et extensionem solam oder cogitatio et extensio constituit mentis et corporis essentiam sive naturam. Die Zweideutigkeit, welche an und für sich in diesen Worten liegt, wird, wie schon gesagt, durch zahlreiche nähere Erklärungen gehoben, die jeden Zweifel darüber ausschließen, daß Cartesius mit jenen die Identität von Denken und denkendem Wesen, von Ausdehnung und ausgedehnter Substanz niemals habe behaupten wollen. Man vergleiche noch princ. phil. I, 63 u. 64; epist. II, pag. 19.

materiellen Welt werden vor aller Philosophie bald mehr bewußt, bald mehr unbewußt als im Wesen identisch angesetzt und in Folge dessen auch in einen gemeinsamen Begriff, nämlich in den der körperlichen oder Natur-Erscheinungen, zusammengefaßt. Keinem geistig gesunden Menschen, auf einer wie niedrigen Stufe der Entwickelung oder Bildung er auch sonst stehen mag, fällt es ein, dasjenige, was er Farbe, Geruch, Geschmack rc. nennt, als eine geistige Erscheinung oder als die Offenbarung eines geistigen Wesens zu behandeln; vielmehr erblickt er in diesen und ähnlichen Erscheinungen nur die verschiedene Art und Weise, wie sich die körperlichen oder materiellen Dinge seinen Sinnen zu erkennen geben. Ganz anders dagegen beurtheilt das vorphilosophische Bewußtsein alle diejenigen Erscheinungen, welche die Sprache als geistige bezeichnet. Die Thätigkeiten des selbstbewußten Denkens und freien Wollens im Menschen, das Wohlgefallen am Schönen, namentlich am sittlich Schönen, das Mißfallen am Häßlichen rc. werden von dem vorphilosophischen Bewußtsein keineswegs als mit den obengenannten Erscheinungen der Farbe, des Geruches, des Geschmacks rc. im Wesen identisch gesetzt; im Gegentheil werden beide in einem einander sich gegenseitig geradezu ausschließenden Verhältniß gedacht. Dieser Auffassung entsprechend bezeichnet der gewöhnliche Mann die Erscheinungen des selbstbewußten Denkens, des freien Wollens rc. auch sofort als geistige oder seelische, deren Grund und Ursache er nicht in den Körpern oder der Materie (Natur), vielmehr in einem andern von dieser verschiedenen Wesen zu finden glaubt. Und so unbekannt ihm dieses Wesen an und für sich auch sein mag, er gibt ihm doch sofort einen Namen, wodurch seine Verschiedenheit von all' und jeder Materie soll bezeichnet werden; er nennt es Seele oder Geist.

Cartesius hat also im Allgemeinen die Aussprüche des vorphilosophischen Bewußtseins richtig wiedergegeben; letzteres steht unzweifelhaft für einen Dualismus von Erscheinungen, nicht für den Monismus derselben ein. Hiermit ist aber die Annahme von einem oder der Glaube an einen Dualismus von Substanzen oder Wesen, an Geist und Körper oder Materie (Natur) unmittelbar und nothwendig verbunden. Und eben weil dieser Glaube mit jener Unterscheidung der Erscheinungen unzertrenntlich verbunden ist, so hat jener in dem Bewußtsein des gewöhnlichen Mannes auch dieselbe Festigkeit und Sicherheit wie diese. So wenig der dem Zuge seines natürlichen Denkens überlassene Mensch im großen Ganzen die geistigen Erscheinungen mit den körperlichen jemals verwechseln wird, ebenso wenig wird er auch in Gefahr kommen, die denselben zu Grunde liegenden Wesen mit einander

zu vertauschen oder das eine in dem andern aufgehen und verschwinden zu lassen. Der gewöhnliche Mann ist weder Materialist, indem er den Geist läugnet und in der Natur (Materie) begräbt, noch Idealist, indem er in der Natur nichts als den Schattenkegel des Geistes erblickt; er ist Dualist, indem er Geist und Natur in ihrer Wesens-Verschiedenheit instinktartig, aber unbezweifelt festhält.

Cartesius behauptete, so haben wir gesehen, daß die geistigen Erscheinungen mit den körperlichen keine Gemeinschaft hätten; es war diese Behauptung die consequente Schlußfolgerung aus der Verhältnißbestimmung, die er zwischen beiderlei Arten von Erscheinungen geltend machte. Die geistigen Erscheinungen, die von Cartesius sog. actus cogitavi, fielen ihm mit der Totalität der subjectiven Lebensäußerungen im Menschen zusammen. Dagegen wurde von den körperlichen oder Natur-Erscheinungen jedes subjective Moment möglichst fern gehalten, und ihr Begriff lediglich auf die mechanischen und physikalischen Eigenschaften und Kräfte der Materie eingeschränkt. Diese Auffassung der Erscheinungen mußte auf die Auffassung der den letzteren zu Grunde liegenden Wesen oder Substanzen nothwendig ihren bestimmenden Einfluß ausüben. Ein eigentliches und wahrhaftes Lebensprincip konnte und durfte Cartesius jener zufolge nur noch in dem Geiste erblicken, wohingegen ihm die körperliche Substanz oder die Natur sofort zu einem in sich leblosen Mechanismus heruntersinken mußte. Und dieser letztern Ansicht war Cartesius mit einer solchen Consequenz zugethan, daß er selbst in den höchsten Producten derselben, in den Thieren, nichts als bloße Automate, ja sogar in dem (der Substanz nach ebenfalls der Natur entnommenen) Leibe des Menschen nichts als eine aus Knochen, Nerven, Muskeln, Venen, Blut und Häuten zusammengesetzte Maschine zu erschauen im Stande war.*) Findet diese Seite der cartesischen Auffassung von der Natur in dem vorphilosophischen Bewußtsein des Menschen etwa ebenfalls ihre Bestätigung? Wir antworten: nein! denn der gewöhnliche Sprachgebrauch allein gibt uns hierüber schon Gewißheit.

Es ist allgemein üblich, bei den Thieren, diesen höchsten Repräsentanten des Naturlebens, ähnlich, wie beim Menschen, von einer Seele zu reden und dieser gewisse Verrichtungen oder Lebensäußerungen jener zu vindiciren. Zwar ist das Bewußtsein des gewöhnlichen Mannes über Ursprung und Beschaffenheit der Thierseele in große Dunkelheit und

*) Med. VI. pag. 43.: Machinamentum quoddam ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus aptatum et compositum.

Unbestimmtheit eingehüllt; nichts desto weniger wird ihr Begriff doch in gewisse Grenzen eingeschlossen, welche der Art sind, daß sie dem gewöhnlichen Bewußtsein eine wenigstens beziehungsweise genaue Vorstellung von derselben vermitteln. Was nämlich die Thierseele auch immer sein und woher dieselbe auch entstanden sein mag, — das unbefangene vorphilosophische Bewußtsein denkt sie jedenfalls nicht als eine geistige Seele, wie dies bei der Seele des Menschen der Fall ist. Ein vollgültiger Zeuge für die Richtigkeit dieser Behauptung ist allein schon der Sprachgebrauch, demzufolge immer nur von der Seele des Thieres, niemals aber von dem Geiste desselben die Rede ist; es ist dies zugleich ein Wink, auf welchen die Philosophie zu achten, alle Ursache hat. Andererseits liegt in dem Ausdrucke einer Thierseele für jedes unbefangene Bewußtsein aber auch der Gedanke eines subjectiven, (dem geistigen wenigstens analogen) Lebensprincipes bald mehr bald weniger deutlich eingeschlossen. Gewisse Verrichtungen der Thiere z. B. sinnliche Vorstellungen, eine Art von Gedächtniß, Aeußerungen des Schmerzes oder des Wohlgefühls 2c., welche dem beobachtenden vorphilosophischen Denken unwillkürlich sich aufdrängen, sind der Art, daß sie sich mit den bloß mechanischen oder physikalischen Eigenthümlichkeiten der Thiere unmöglich auf gleiche Linie stellen lassen; sie scheinen einzig und allein aus einem wahrhaften und zwar subjectiven Lebensprincip, nicht aber aus einem nur mechanisch wirkenden Körper oder Stoffe entspringen zu können, welches subjective Lebensprincip für das vorphilosophische Bewußtsein sofort den Charakter einer Seele annimmt und daher auch mit diesem Worte bezeichnet wird. Mögen demnach die Vorstellungen des vorphilosophischen Bewußtseins von der Thierseele meistentheils noch so roh und unklar sein, so viel ist wenigstens gewiß, daß dasselbe nicht, wie Cartesius, die körperliche Substanz oder die Natur als einen todten Mechanismus auffaßt, in dem nicht eine Spur wahrhaften Lebens zu finden wäre. Vielmehr wird dieselbe ebenfalls als ein Lebensprincip vorgestellt, das in seinen höchsten Produkten, den Thieren, sogar den geistigen ähnliche oder analoge Lebensäußerungen zu Tage bringt.

Mit den Gedanken oder Ideen einer geistigen und körperlichen Substanz oder von Geist und Natur ist der Inhalt des vorphilosophischen Bewußtseins noch keineswegs erschöpft. Zu den beiden vorher genannten tritt zunächst die Idee des Menschen als eines Wesens, in welchem das vorphilosophische Bewußtsein geistige und körperliche oder Natur-Erscheinungen zu beobachten nicht umhin kann. Demzufolge beurtheilt dasselbe den Menschen weder als Geist noch als Körper, sondern als ein aus beiden Zusammengesetztes oder als die lebendige

Synthese beider. Und sowie der philosophisch nicht gebildete, aber nichtsdestoweniger reflectirende Beobachter in der ihn umgebenden materiellen Welt lauter Wesen sieht, welche er als reine d. h. nicht mit einem Geiste verbundene Naturproducte ansetzt; wie derselbe also eine reine Natur thatsächlich um und neben sich hat, so ist er zum wenigsten auch sehr geneigt, ein reines Geisterreich sich zu denken und dasselbe als ein in Wirklichkeit existirendes anzunehmen. In diesen Ideen von Geist, Natur und Mensch als der Synthese beider erschöpft sich das vorphilosophische Bewußtsein bezüglich seiner Auffassung der Welt als der Totalität der nicht-absoluten, relativen oder creatürlichen Wesenheiten; zu jenen drei Ideen gesellt sich nur noch eine, die Idee des absoluten Wesens oder Gottes.

Die Philosophie als Pneumatologie hat die Aufgabe, zu zeigen, daß der Gottesgedanke mit dem Selbstbewußtsein des Geistes unzertrennlich zusammenhängt, oder bestimmter, daß jener die unausbleibliche Folge und Ergänzung von diesem ist. Diese Thatsache als erwiesene Wahrheit hier vorausgesetzt nöthigt zu der Annahme, daß Klarheit und Deutlichkeit des Gottesbewußtseins in demselben Grade steigen oder fallen werde, in welchem der Geist des Menschen seine eigene Wesenheit und Qualität sich mehr oder weniger richtig und deutlich zum Bewußtsein bringt. Der Gottesgedanke wird verdunkelt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden in demjenigen Geiste, in welchem das Licht der Selbsterkenntniß an Helligkeit einbüßt oder gar in Nacht sich verwandelt. Aber gänzlich verloren geht der Gottesgedanke in dem einmal zum Selbstbewußtsein erwachten Geiste niemals; es wäre dieß nur dann möglich, wenn das Selbstbewußtsein selber gänzlich und bleibend verloren gehen, wenn der Geist also aus der einmal in ihn eingetretenen Entwickelung wieder heraustreten und in den ursprünglichen Zustand seiner Indifferenz zurückfallen könnte, was nicht möglich ist. Hiernach wird man die Erzählungen gewisser Reisenden zu berichtigen haben, die auf Völkerschaften getroffen sein wollen, denen all' und jede Vorstellung von Gott im Singular oder Plural mangelte.*) Für denjenigen, welcher den richtigen

*) Man vergleiche z. B. die folgende Mittheilung Schelling's in seinen sämmtl. Werken Bd. I. Abth. 2 pag. 40. Hier heißt es: „Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich artikulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die afrikanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrück

Einblick in den dialektischen Zusammenhang des (geistigen) Selbstbewußtseins und des Gottesgedankens gewonnen hat, wäre ein solcher Bericht nur unter der Voraussetzung glaubwürdig, daß den sämmtlichen Individuen jener Völkerschaften auch all' und jedes Selbstbewußtsein, mithin jede geistige Entwickelung überhaupt abgesprochen werden müßte, — eine Annahme, die man als einen auch nur möglicherweise geschweige denn in Wirklichkeit jemals eintretenden Fall wohl schwerlich wird behaupten können.

Diesem zufolge findet sich unter den realsetzenden Ideen des vorphilosophischen Bewußtseins auch jedesmal und nothwendig die Idee Gottes. Wir sagen unter den realsetzenden Ideen; denn auch die Gottesidee ist eine solche. Denn das vorphilosophische Bewußtsein denkt Gott nicht nur, sondern es denkt ihn auch als einen real existirenden, es denkt ihn sogar als die völlig unabhängige, absolute Realität und Wesenheit. Noch mehr. In dem Inhalte des vorphilosophischen Bewußtseins liegt sogar bald mehr bald weniger deutlich das Verhältniß ausgesprochen, in welches Gott selber sich zur Totalität der relativen, nicht-absoluten Wesenheiten gestellt hat; denn es ist unläugbar, daß der durch kein philosophisches System voreingenommene schlichte Menschenverstand in Gott nicht bloß im allgemeinen den Urheber der Welt, sondern den Urheber derselben mittelst Schöpfung in der von dem positiven Christenthum verkündigten Bedeutung dieses Wortes anerkannt und verehrt wissen will.

Der Geist des Menschen erhebt sich, wie gezeigt, zum Wissen um sich und um die Natur als um zwei von einander qualitativ verschiedene Wesen oder Substanzen unter Vermittelung der geistigen und Natur-Erscheinungen, die sich seiner Wahrnehmung oder Beobachtung unmittelbar darbieten. Jenes doppelte Wissen des Geistes ist also ein Schluß, nämlich aus den wahrgenommenen (formalen) Erscheinungen auf das denselben zu Grunde liegende und sie verursachende (reale) Sein. Kommt etwa in gleicher oder ähnlicher Weise auch das Wissen von Gott als der absoluten Realität und Wesenheit in dem Menschengeiste

haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit abgesprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit für Menschen erklärt werden konnten. (Voyage dans l'Amerique méridionale. T. II. p. 186. 187.) Denn nur Menschengeschlechter der erwähnten Art sind bis jetzt ohne alle religiöse Vorstellungen angetroffen worden."

zum Vorschein? Was bezeugt hierüber das vorphilosophische Bewußtsein?

Nach der Aussage des letzteren sind dem Geiste des Menschen nicht ebenso unmittelbar und in gleicher Art Erscheinungen des göttlichen Wesens gegeben, wie dieses bezüglich seiner selbst und der Natur der Fall ist. Von einer Erscheinung Gottes im Menschen enthält das vorphilosophische Bewußtsein nichts. Und doch kann der Gottesgedanke kein unmittelbarer d. i. kein dem Geiste angeborener sein; denn kein Gedanke wird angeboren, da ein jeder derselben als selbsteigene Thätigkeit der denkenden Substanz nur als die Wirkung von dieser als der Ursache begriffen werden kann. Was angeboren wird, ist einzig und allein das Denkvermögen, nicht aber auch die einzelnen Gedanken oder Denkacte. Es ist diese Behauptung so selbstverständlich, ja ihr Gegentheil ist eine so offenbare contradictio in adjecto, daß es nicht nöthig sein sollte, darüber ein weiteres Wort verlieren zu müssen, um dieselbe zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Nichts desto weniger mag es gewissen Schriftstellern gegenüber rathsam und daher auch gerechtfertigt erscheinen, hierbei wenigstens auf zwei der größten Denker der Neuzeit, auf Cartesius und Kant, hinzuweisen, die keinen Zweifel darüber lassen, daß sie bezüglich des in Rede stehenden Gegenstandes mit uns derselben Ueberzeugung sind. Cartesius erklärt z. B. ganz im Allgemeinen: „Wenn wir sagen, eine Idee sei uns angeboren, so verstehen wir darunter nicht, daß jene uns allzeit gegenwärtig sei, denn so würde schlechterdings keine angeboren sein, sondern nur, daß wir das Vermögen in uns haben, jene hervorzurufen.“ *) Noch bestimmter spricht sich derselbe an einer andern Stelle aus, wo es heißt: „Freilich liegt es für einen Jeden auf der Hand, daß der Gesichtssinn eigentlich und durch sich nichts als Bilder und der Gehörsinn nichts als Klänge oder Töne darbietet. Daher wird uns alles das, was wir außer jenen Klängen oder Bildern als den durch sie bezeichneten Inhalt denken, durch Ideen gegenwärtig, die uns nirgendwoher anders als von unserm Denkvermögen zukommen, und die eben deßhalb mit diesem uns angeboren, das heißt der Möglichkeit (Anlage oder Potenz) nach immer in uns vorhanden sind. Denn in irgend einem Vermögen sein heißt nicht in Wirklichkeit (actu), sondern nur der Möglichkeit nach (potentia) sein, da ja das Wort Vermögen eben nur Möglichkeit be-

*) Resp. ad III. obj. pag. 102: Quum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari, sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.

zeichnet." *) Und mit derselben Entschiedenheit wie Cartesius spricht sich Kant selbst noch im Jahre 1790 aus, wenn er sagt: „Die Kritik (nämlich: der reinen Vernunft) erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an." Als angeboren betrachtet Kant allein „den Grund im Subject, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen (nämlich: die Anschauungen und Begriffe a priori) so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können." Dieser Grund ist bezüglich der beiden apriorischen Anschauungen von Raum und Zeit „die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths;" diese „allein ist angeboren, nicht die Raum- und Zeitvorstellung selbst, welche letztere, wie Kant richtig bemerkt, jederzeit eine eigene Handlung ist." Ebenso wenig sind „die allgemeinen transcendentalen Verstandesbegriffe (Begriffe a priori oder Kategorien) angeboren"; im Gegentheil sind auch sie „erworben und ihre acquisitio hat nichts Angeborenes als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens zur Voraussetzung." **) Ist aber schlechterdings kein Gedanke als

*) Notae in programma quoddam pag. 186: Et sane quod visus nihil praeter picturas nec auditus praeter voces vel sonos proprie ac per se exhibeat, unicuique manifestum est: adeo ut illa omnia, quae praeter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper inexistentes; esse enim in aliqua facultate non est esse actu, sed potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat.

**) Kants S. W. Bd. I. pag. 444 ff. In Beziehung auf die oben aus Cartesius und Kant mitgetheilten Stellen bemerken wir, daß beide Männer über den vorliegenden wichtigen Gegenstand, nämlich über Angeborensein oder Nicht-Angeborensein unserer Ideen, doch kein bestimmtes und in sich abgeschlossenes Urtheil gewonnen haben. Bei Cartesius ist der Widerspruch unverkennbar; ja es ist sogar nicht zu bestreiten, daß seine ursprünglichste Auffassung, die zugleich auf die Entwickelung seiner Philosophie einen sehr bestimmenden und zwar sehr nachtheiligen Einfluß ausgeübt hat, eine der obigen geradezu entgegengesetzte war. Dieser zufolge ließ Cartesius gewisse Ideen als solche — nicht das Ideen bildende Vermögen — dem Geiste angeboren sein. Man vergl. die in der Anmerkung zu pag. 9 und 10 mitgetheilten Stellen, denen wir die zwei folgenden noch hinzufügen wollen. Med. III. pag. 24: Superest ut (idea Dei) mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa. Und epist. II. pag. 85 u. 86: Nec etiam sine ratione affirmavi, animam humanam, ubicunque sit, etiam in matris utero, semper cogitare: nam quae certior aut evidentior ratio ad hoc posset optari, quam quod probarim ejus naturam sive essentiam in eo

solcher, sondern nur das Denkvermögen und zwar als ein primitiv noch gänzlich unentwickeltes dem Geiste des Menschen angeboren, so wird sich in dem letztern der Gottesgedanke ebenso wie der Ichgedanke und der Gedanke von dem Naturprincipe auch nur als Schluß einstellen können, aber als ein Schluß, der durch ganz andere Vermittelungsmomente herbeigeführt wird, als diejenigen sind, durch welche der Gedanke des Geistes von ihm selbst und von der Natur zu Stande kommt. Und welches sind diese anderen Vermittelungsmomente? Auch hierüber läßt uns das vorphilosophische Bewußtsein nicht im Unklaren.

Jedermann, der in einer gesunden Erziehung aufgewachsen, denkt Gott oder dasjenige, was er als solchen bezeichnet, als den Urheber der Welt, ja sogar mehr oder weniger deutlich als den Urheber derselben mittelst Schöpfung. Woher kommt das? Woher anders könnte es kommen, als daher, daß dem Geiste mit dem Wissen um sich als Wesen d. i. mit dem Ichgedanken zugleich auch das Wissen um die Relativität oder Nicht-Absolutheit dieses seines eigenen Wesens naturgemäß aufgehe? Hat der Geist sich selber im Ichgedanken erfaßt, so ist er in demselben Grade der Klarheit, den dieser erlangt hat, sich auch der allseitigen Beschränktheit und Relativität seiner selbst bewußt. Diese, sei es mehr klare sei es mehr dunkle vielleicht nur in der Form eines ahnungsvollen Gefühls, auftretende Erkenntniß seiner als eines beschränkten oder relativen Wesens veranlaßt ihn, bei sich selbst nicht stehen zu bleiben, vielmehr über sich selbst hinauszugehen und ein unbeschränktes oder nicht-relatives (absolutes) Wesen zu postuliren, in welchem er zugleich den Urheber seiner selbst zu erblicken genöthigt ist. Kann das unbefangen urtheilende vorphilosophische Bewußtsein aber etwa die Natur als dieses absolute oder unbeschränkte Wesen und somit als Gott

---

consistere, quod cogitet? . . . . Non autem idcirco mihi persuadeo, mentem infantis de rebus metaphysicis in matris utero meditari . . . . . Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et earum omnium veritatum, quae per se notae esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, quum ad ipsas non attendunt; nec enim postea crescente aetate illas acquirit: Nec dubito, quin, si vinculis corporis eximeretur, ipsas apud se esset inventura. Diese Auffassung von dem Angeborensein gewisser, näher: der apriorischen Ideen als solcher liegt auch, im Gegensatze zu den obigen Aussprüchen, der Kant'schen Kritik zu Grunde, obgleich sich dieselbe bei Kant schwerer nachweisen läßt als bei Cartesius. Wir wollen uns für jetzt enthalten, diesen Nachweis zu erbringen, weil wir uns hierdurch von unserm Ziele zuweit entfernen würden, bemerken aber, daß jene Auffassung Kants metaphysisches Unternehmen von Anfang an auf eine Voraussetzung gründete, wodurch dasselbe in den wesentlichsten Punkten mißlingen mußte.

ansetzen? So gewiß nicht, als alle Naturproducte, so viele derselben von uns auch immer beobachtet werden mögen, ihre allseitige Beschränktheit und Relativität — eine Relativität, die noch größer als die des Geistes ist — ebenfalls nicht verbergen können. Die Natur kann daher auch als Ganzes gefaßt — denn das Naturganze ist ja doch nichts als die Totalität der Einzeldinge, in denen jenes sich darlebt — nicht in der Form der Unbeschränktheit oder Absolutheit gedacht werden; denn was keinem Theile d. i. keinem Natur-Individuum zukommt, das kann auch nicht dem Ganzen d. i. dem einen Naturwesen, dessen Besonderungen oder concrete Darstellungen (Emanationen) die Individuen sind, zugesprochen werden. Und so greift der Denkgeist bei normaler Entwickelung instinctartig wie über sich so auch über die Natur hinaus, um das absolute reale Sein und Leben zu ergreifen, und aus der setzenden (schöpferischen) Thätigkeit des letztern die beiden ersteren begreifen und so das Bedürfniß der Vernunft befriedigen zu können.

Hiermit haben wir den Inhalt des vorphilosophischen Bewußtseins, sofern derselbe sich auf die von diesem gedachten Realitäten oder Wesenheiten bezieht, seinem ganzen Umfange nach dargelegt. Es besteht derselbe in den Gedanken von Gott und Welt und bezüglich der letztern in den Gedanken von Geist, Natur und Mensch. Keiner wird nachweisen können, daß eine von diesen realsetzenden Ideen in dem vorphilosophischen Bewußtsein fehle; es wird aber auch Keiner noch andere, als die genannten, in demselben aufzuzeigen im Stande sein; sie sind es daher auch, und nur sie allein, welche Begriff, Aufgabe und Form der Metaphysik bestimmen, wie wir in dem Nachfolgenden sehen werden.

IV. Kapitel.

Begriff, Aufgabe und Form der Metaphysik.

Die Ideen: Gott und Welt und innerhalb der letztern als einer Collectividee die Theilideen: Geist, Natur und Mensch enthalten die Totalität alles Wirklichen, mit dessen Erforschung eine jede Wissenschaft es zu thun hat. Denn keine Wissenschaft kann in erster Linie einen andern Zweck haben, als die Untersuchung und Erkenntniß der Wahrheit, d. h. der in den Ideen des vorphilosophischen Bewußtseins gegebenen Wirklichkeit. Auf dieses letztere ist daher eine jede Wissenschaft, wie immer sie heißen mag, naturgemäß und nothwendig angewiesen; das vorphilosophische

Bewußtsein ist, so zu sagen, der ergiebige Boden, welcher einer jeden Wissenschaft den in ihr zu bearbeitenden Erkenntnißstoff darbieten muß. Dasselbe gilt auch von der Metaphysik, ja von ihr mehr als von allen übrigen Wissenschaften.

Man ist von altersher daran gewöhnt, der Metaphysik die Untersuchung und wissenschaftliche Erforschung des Seienden als solchen, d. i. desselben in seinem ganzen Bereich und Umfange als eigenthümliche Aufgabe zuzuweisen. Zwar fallen die Angaben über das, was denn als ein wahrhaft Seiendes oder als ein in und an sich selber existirendes Realprincip Anerkennung verdiene, in den verschiedenen philosophischen Systemen sehr verschieden aus; aber so groß diese Verschiedenheit auch immer sein mag, — darin herrscht jedenfalls volle Uebereinstimmung, daß allem demjenigen, was so existirt, daß ihm ein wahrhaft principieller Character d. i. ein Sein in und an ihm selber nicht abgesprochen werden kann, auch ein Platz in der Metaphysik als der Wissenschaft des wahrhaft Seienden müsse eingeräumt werden. „Man könnte die Frage aufwerfen, heißt es z. B. bei Aristoteles, ob die erste Philosophie (d. i. die Metaphysik) allgemein ist, oder ob sie es mit einem bestimmten Gebiete und einer bestimmten Art von Seiendem zu thun hat. Das Erstere. Denn auch unter den mathematischen Wissenschaften verhalten sich nicht alle auf gleiche Weise, sondern die Geometrie und Astronomie haben ein besonderes Gebiet des Seienden zum Gegenstand, die Mathematik aber als allgemeine Wissenschaft ist ihnen allen gemeinsam. Gibt es nun kein Seiendes außer den Naturdingen, so ist die Physik die erste Wissenschaft; gibt es aber ein unbewegliches Wesen, so geht diese Wissenschaft (die Metaphysik) vor und ist erste Philosophie, und allgemein, weil sie die erste ist. Ihr kommt es dann zu, das Seiende zu untersuchen als Seiendes seinem Begriffe nach, und dasjenige, was dem Seienden als Seiendem zukommt.“ *)

---

*) Met. VI. 1: 'Απορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή· εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. Daß Aristoteles diese Begriffsbestimmung der Metaphysik als der ersten und allgemeinsten d. i. alle Factoren des realen oder substanzialen Seins umfassenden Wissenschaft von der Existenz einer οὐσία ἀκίνητος d. i. einer die Materie (ὕλη) bewegenden, aber selbst unbewegten Gottheit abhängig macht, ist hier für unsern Zweck gleichgültig.

Diese allgemein recipirte Begriffsbestimmung der Metaphysik kann unsern vorhergehenden Erörterungen zufolge ihre nähere Bestimmtheit nirgend anderswoher erhalten als aus den obengenannten Ideen, welche den realen oder substanzialen Inhalt des vorphilosophischen Bewußtseins ausmachen. Diese Ideen sind Gott, Geist, Natur und Mensch. Die Metaphysik wird es daher nicht blos mit dem einen oder andern dieser Realprincipien, sie wird es vielmehr mit allen in gleicher Weise zu thun haben. Während eine jede andere Wissenschaft sich auf die Erforschung dieser oder jener Sphäre des Seienden beschränkt, während beispielshalber die Pneumatologie sich allein mit dem Geiste, die Naturwissenschaft mit der Natur, die Anthropologie mit dem Menschen beschäftigt, nimmt die Metaphysik insofern den Inhalt aller dieser Wissenschaften in sich auf, als sie, ihrem allgemeinen Character entsprechend, keines der genannten Wesen oder Realprincipien von ihrer Bearbeitung ausschließen darf. Demzufolge ist der Inhalt der Metaphysik größer, die in ihr zur Behandlung und Erforschung genommenen Erkenntnißobjecte sind zahlreicher, als der Inhalt und die Erkenntnißgegenstände aller übrigen Wissenschaften. Diese Behauptung hat aber nur Wahrheit in einem ganz bestimmten Sinne, in so fern nämlich, als die metaphysischen Untersuchungen über alle existirenden Realprincipien, kein einziges ausgenommen, sich erstrecken müssen. Dagegen wird in anderer Hinsicht der Inhalt unserer Wissenschaft dem der übrigen an Umfang und Größe auch wieder nachstehen. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß die Metaphysik in Folge ihres universalen Characters keines der vier genannten, von ihr in Untersuchung gezogenen Realprincipien in derselben detaillirten Ausführlichkeit wird behandeln können, als dieses in denjenigen Wissenschaften der Fall sein wird, welche sich, ihrem Zwecke gemäß, nur mit diesem oder jenem derselben zu beschäftigen haben. Auch die zuletzt genannten Wissenschaften sind noch allgemeiner Art, z. B. die Naturwissenschaft, die Anthropologie 2c. Daher kommt es, daß sich dieselben wieder in eine Reihe einzelner Disciplinen gliedern, welche, weil sie zwar alle es mit der Erforschung eines und desselben Realprincips oder Wesens, z. B. der Natur, zu thun haben, sich auch alle ihrem gemeinsamen Gattungsbegriffe, z. B. der Naturwissenschaft unterordnen: welche aber zugleich dadurch auch ihre volle Selbstständigkeit wieder bewahren, daß sie ihr Erkenntnißobject von einer ganz andern Seite anfassen, als dies ihre Schwesterwissenschaften zu thun haben. Diese Gliederung und Scheidung der allgemeinen Wissenschaften in concrete Einzelwissenschaften muß in demselben Grade wachsen, als es dem forschenden Geiste gelingt, tiefer in die quantitative und qualitative Beschaffenheit eines Realprincips

einzudringen und so die unerschöpfliche Fülle von Aufgaben und Räthseln, welche dasselbe ihm zur Lösung vorhält, sich zum Bewußtsein zu bringen. Die Erweiterung und Vertiefung des geistigen Einblickes in die Welt der Realitäten, namentlich in die Natur, ist besonders in unserem Jahrhunderte in einem solchen Grade gewachsen, daß sich das Bedürfniß einstellte, innerhalb der einen Naturwissenschaft eine Reihe ganz neuer Wissenschaften zu gründen, von denen die vorausgegangenen Geschlechter nicht einmal eine Ahnung hatten. Kein Wunder, daß viele derselben, in ihrer Eingeschränktheit, einen Inhalt behandeln, der in der Metaphysik in gar keiner Art berührt wird! Oder was sollte die Metaphysik inhaltlich etwa mit der Geognosie, Paläontologie, Krystallographie u. s. w. gemeinsam haben? Zu diesen letzteren Wissenschaften hat die Metaphysik bezüglich ihres Inhaltes nothwendig ein exclusives Verhältniß; diese könnte jenen gegenüber in Rücksicht auf ihren Inhalt als absolut arm erscheinen, wenn nicht eben dasselbe auch von letzteren in ihrem Verhältnisse zur Metaphysik behauptet werden müßte. So aber bleibt nur übrig, beide als Wissenschaften anzuerkennen, die getrennte und verschiedene Erkenntnißgebiete in Behandlung nehmen und von denen daher eine jede innerhalb ihrer Sphäre auch den gleichen Anspruch auf eine berechtigte Existenz und Ausbildung erheben darf.*)

*) Bei der oben angestellten Vergleichung der Metaphysik mit den übrigen Wissenschaften lassen wir eine Wissenschaft gänzlich aus dem Spiele: nämlich die Theologie, und zwar die positiv-christliche, obgleich dieselbe inhaltlich mit der Metaphysik noch am ehesten zusammenfällt, denn jene behandelt ebenso wie diese alle Factoren des relativen und absoluten Daseins, wenn auch den einen in gößerer, den anderen in geringerer Ausführlichkeit. Wir nehmen auf die Theologie aber nur deswegen keine Rücksicht, weil derselben ihr Inhalt von einer durchaus anderen Seite gegeben wird, als der Metaphysik und den übrigen Wissenschaften der ihrige. Die letzteren nehmen ihren Inhalt aus der Vernunft und Erfahrung, (dem vorphilosophischen Bewußtsein), die Theologie empfängt ihn aus einer positiven Offenbarung. Jene sind daher reine Vernunft- und Erfahrungswissenschaften, diese als positive Theologie ist reine Glaubenswissenschaft. Hiermit soll der letzteren aber keineswegs der Character der Zuverlässigkeit und Sicherheit abgesprochen werden; denn wofern sich der Inhalt der positiven Theologie als die wirkliche Offenbarung eines allwissenden und untrüglichen Gottes nachweisen läßt, muß derselbe von dem Denkgeiste des Menschen als ebenso gewiß und sicher angenommen werden, als dieses bei der seiner Vernunft am hellsten einleuchtenden Wahrheit nur immer der Fall ist Andererseits kann die positive Theologie aber auch nicht behaupten, daß ihr Inhalt den der übrigen Wissenschaften, namentlich den der Metaphysik, in mancher Hinsicht schlechthin überrage. Die Theologie kann dies nicht einmal von ihrem eigenen Glaubensstandpunkte aus; denn es ist jedenfalls nicht geoffenbart, wie weit die Erkenntnißkräfte des Geistes, zumal unter der Vor-

Die in dem vorphilosophischen Bewußtsein gegebenen Sphären des Seienden sind nicht bloße Realprincipien, es sind auch ebenso sehr Causalprincipien, welche sich selber durch eine unerschöpfliche Fülle von Lebensäußerungen zur Offenbarung bringen.*) Innerhalb der Sphäre eines jeden (realen) Seins ist daher wesentlich ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich

1. das Princip als solches, welches auch das Wesen oder die Substanz genannt wird.
2. die Offenbarungs- oder Bethätigungsweisen dieses Wesens, welche, in ihre einzelnen Aeußerungen auseinander gelegt, den Namen der Eigenschaften, der Erscheinungen, der Attribute, der Accidenzien 2c. erhalten.

Die Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes ist so beschaffen, daß beide vorher genannte Seiten einer jeden Realität zum Gegenstande einer reflectirenden Betrachtung und somit auch zum Inhalte einer wissenschaftlichen Bearbeitung können genommen werden. Hiernach zerfallen sämmtliche Wissenschaften sofort in zwei verschiedene Classen, von denen die eine es mit den Erscheinungen, den Eigenschaften oder Attributen u. s. w. der Dinge, die andere mit diesen letzteren als solchen wird zu thun haben. Die erstere Classe umfaßt das Gebiet der sogen. formalen, die letztere das der realen Wissenschaften. Eine solche formale Wissenschaft ist z. B. die Logik, die reine Mathematik sowohl als Zahlen- wie als Größenlehre, die Linguistik; denn die Logik hat sich lediglich mit den Formen und Gesetzen des Denkens, die reine

aussetzung, daß sie sich von dem über alle metaphysischen Erkenntnißobjecte ausgegossenen Lichte der Offenbarung willig erleuchten lassen, selbstständig in das Gebiet der Wahrheit einzudringen im Stande sind.

*) Dieser Ausspruch ist bezüglich der relativen (creatürlichen) Principien: Geist und Natur dahin einzuschränken, daß dieselben primitiv bloße Realprincipien sind, denen aber die Bestimmung immanent ist, sich in Folge des auf Veranlassung äußerer Einwirkungen in sie eintretenden Entwickelungsprocesses zu Causalprincipien zu erschließen. Bei Gott als dem unbedingten Sein oder als dem Sein schlechthin verhält sich die Sache nothwendig anders; er kann als bloßes Realprincip, ohne zugleich Causalprincip zu sein, nicht einmal gedacht werden, weil er als Sein schlechthin für seine Bethätigung auf nichts außer ihm, vielmehr nur auf sich selber angewiesen ist und sein kann. Bei Gott darf daher von einer sogenannten Indifferenz (Unbestimmtheit) gar keine Rede sein; wenigstens müßte dieselbe als eine von und durch ihn selber immerdar aufgehobene betrachtet werden, welche Aufhebung aber nicht, wie Günther und seine Schule wollen, mit dem trinitarischen oder theogonischen Lebensprozesse in Gott identisch gesetzt werden dürfte.

Mathematik mit den abstracten Zahlen- und Raumgrößen und deren mannichfachen Verhältnissen, die Linguistik mit der gesetzlichen Erscheinungsweise der Sprachen, also alle drei mit lauter formalen Erscheinungen zu beschäftigen. Eine reale Wissenschaft in dem strengsten und umfassendsten Sinne dieses Wortes d. h. eine solche, welche die Realprincipien selber nicht blos als etwas Gegebenes auf- und annimmt und dieselben, unter Voraussetzung ihrer Existenz, in der ihnen eigenthümlichen Beschaffenheit erkennen will, sondern welche zugleich auch bemüht ist, jene Realprincipien aus ihrem Woher oder Wodurch zu begreifen, um auf diese Weise Existenz und Qualität derselben gegen all' und jeden Angriff und Zweifel sicher zu stellen, — eine solche reale Wissenschaft, sage ich, besitzen wir allein in der Metaphysik. Denn selbst diejenigen z. B. unter den Naturwissenschaften, welche am meisten einen realen Character an sich tragen, wie die Chemie, Physik u. a. haben es doch nur insofern mit der Natursubstanz, d. i. mit der Materie als solcher zu thun, als sich dieselbe in ihren chemischen und physikalischen Eigenschaften und Kräften zu erkennen gibt. Haben die genannten Wissenschaften die in Rede stehenden Eigenschaften und Kräfte der von ihnen untersuchten Stoffe nach allen Richtungen hin ins Klare gestellt, so muß ihre Aufgabe als erfüllt angesehen werden; sie haben kein höheres Ziel als einen chemisch-physikalisch richtigen Begriff der Materie zu vermitteln; es kann aber keineswegs — wenn sie anders sich selbst verstehen, — auch ihre Absicht sein, über diesen Begriff der Materie oder Natursubstanz noch hinauszugehen, um den Grund und die Ursache zu entdecken, welcher die Natursubstanz selber ihr Dasein, sowie mittelbar ihre Qualität und Bestimmtheit endgültig zu verdanken hat. Auf diesem Punkte liegt aber bezüglich aller existirenden Realprincipien ganz vorzugsweise die eigentliche Aufgabe der Metaphysik; es fragt sich nur, ob und wie dieselbe jene zu lösen im Stande sei.*)

*) Eine von der obigen, wie uns scheinen will, lichtvollen Rubricirung der Wissenschaften abweichende Eintheilung derselben gibt Kant in der zweiten Ausgabe seiner Kritik d. r. V Bd. II. pag. 665, der wir große Klarheit und Bestimmtheit nicht nachrühmen können. Die Classe der formalen Wissenschaften läßt Kant ebenfalls zu: er zählt zu ihr die Logik und zwar deshalb, weil „diese berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand mit nichts weiter, als mit sich selbst und seiner Form zu thun hat." Allein eben um dieses ihres formalen Characters willen soll die Logik eine Wissenschaft im strengen Sinne nicht einmal sein; sie soll „als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmachen." Der Logik gegenüber stellt Kant als

Es wurde früher im Anschluß an Cartesius mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, daß der Geist des Menschen als der Gründer all' und jeder Wissenschaft unmittelbar nur die Erscheinungen (Accidenzien) der Substanzen oder Realprincipien wahrnehme, nicht aber auch die letzteren selber. So erfährt keiner unmittelbar von den materiellen Stoffen als solchen; sondern alles das, was unmittelbar erfahren wird, sind nur die Accidenzien oder Erscheinungen von jenen. Man sieht unmittelbar eine gewisse Gestalt, Ausdehnung und Farbe; man fühlt eine gewisse Härte, Kälte und Schärfe; man hört einen gewissen Ton; man hat eine bestimmte Geruchs- und Geschmacksempfindung; und aus allen diesen unmittelbaren Wahrnehmungen, die sammt und sonders nur Erscheinungen zu ihrem Inhalte haben, wird mittelbar auf das Vorhandensein gewisser Stoffe oder stofflicher Substanzen zurückgeschlossen, welche jene Erscheinungen in sich tragend und durch deren Einwirkung auf uns jene Empfindungen in uns hervorgerufen gedacht werden.*) Diesem zufolge wird und kann die Aufgabe der Metaphysik zunächst auch nur in das formale Erscheinungsgebiet hineinfallen und es ist zu sehen, wie dieselbe sich hier gestalten wird.

Im Hinweis auf früher Gesagtes können wir als bekannt voraussetzen, daß dem vorphilosophischen Bewußtsein im Ganzen zweierlei Arten von Erscheinungen gegenwärtig sind, zwischen denen dasselbe, so zu sagen, instinctartig einen qualitativen Unterschied ansetzt, und die es dem entsprechend auch auf zwei qualitativ oder wesenhaft verschiedene Substanzen oder Realprincipien zu beziehen sich veranlaßt sieht. Jene Erscheinungen sind die geistigen und körperlichen, die ihnen untergelegten Substanzen Geist und Natur (Materie). Die Metaphysik wird sich daher in erster Linie auch mit nichts anderem, als mit den vorher genannten Erscheinungen zu beschäftigen haben. Und da eben kein anderer es ist, der die Metaphysik und nicht weniger alle übrigen Wissenschaften aufbaut, als der Geist des Menschen, so wird die Betrachtung der geistigen Erschei-

---

zweite Classe „die eigentlichen Wissenschaften", die er auch als „die objectiven" bezeichnet. Es liegt auf der Hand, daß diese Unterscheidung im Grunde genommen keine ist; einmal, weil die Logik so gut, wie jede andere Wissenschaft, in den Formen und Gesetzen des Denkens ein ihr eigenthümliches Erkenntnißobject besitzt und dann, weil die Bearbeitung derselben ebenfalls ein durchaus wissenschaftliches Gepräge annehmen kann, ja muß. Uebrigens machen wir rücksichtlich unserer Eintheilung noch die Bemerkung, daß dieselbe nicht in aller Schärfe darf genommen werden, da es wohl keine rein formale oder reale Wissenschaft geben mag, vielmehr eine jede von ihnen genöthigt sein wird, vielfach auch in das ihr an und für sich fremde und entgegenstehende Gebiet überzugreifen und aus demselben manches für ihre eigenen Zwecke zu entlehnen.

*) Siehe die Anmerkung am Schlusse des Heftes.

nungen auch der der Naturerscheinungen vorausgehen müssen. Diese Untersuchung der geistigen und körperlichen Erscheinungen ist in der Metaphysik aber nur das Mittel zu einem höhern Zwecke, zu dem Zwecke nämlich, um aus der Beschaffenheit jener auf die Beschaffenheit der ihnen unterliegenden Realprincipien oder Wesen nach Qualität und Ursprung derselben den sichern Schluß zu ziehen. Das zuletzt genannte anzustrebende Ziel muß auch der helle Stern sein, von welchem der Geist in der Auswahl der zu untersuchenden Erscheinungen sich erleuchten und leiten läßt; es können diese keine anderen sein, als diejenigen, in welchen die in Rede stehenden Realprincipien oder Wesenheiten (Geist und Natur) ihre characteristischen Eigenthümlichkeiten und ihre grundwesentliche Beschaffenheit zur Offenbarung bringen müssen.

Mit der metaphysischen Feststellung der Beschaffenheit und des Wechselverhältnisses von Geist und Natur ist der Inhalt des vorphilosophischen Bewußtseins noch nicht erschöpft. Unter den realsetzenden Ideen des letzteren findet sich einerseits noch die Idee des Menschen als der Synthese jener antithetischen Wesenheiten und andererseits die Idee Gottes.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Denker eine wahrhaft wissenschaftliche Erforschung des geistigen und natürlichen Realprincips nur mit der Betrachtung seines eigenen Wesens beginnen kann. Denn nicht andere Geister als er selber ist, sondern nur die Erscheinungen (Lebensäußerungen) seines eigenen Geistes sind ihm unmittelbar gegeben; er kann daher primitiv auch nur sie allein zum Gegenstande seiner reflectirenden Betrachtung machen, um so in die Lage zu kommen, aus der Beschaffenheit jener die Beschaffenheit seines Geistes als der jenen unterliegenden Substanz zu erschließen. Und ebenso sind dem Menschen auch bezüglich der Natur nicht die äußeren Naturgegenstände, sondern nur die eigenen inneren (subjectiven) Naturerscheinungen, z. B. sinnliche Eindrücke, Vorstellungen, Gefühle ꝛc. unmittelbar gegenwärtig. Diesen subjectiven Naturerscheinungen gibt derselbe unwillkürlich eine doppelte Beziehung; er bezieht sie nämlich zunächst nach Innen auf sich selbst, d. h. auf sich als Sinnenwesen oder auf seinen Organismus, weil dieser als der gemeinschaftliche Träger von jenen sich herausstellt; dann bezieht er dieseben ebenso unwillkürlich und nothwendig aber auch nach Außen auf äußere Gegenstände, insofern er sich nämlich bewußt ist, daß jene inneren Erscheinungen nur durch gewisse Einwirkungen solcher Gegenstände auf ihn in ihm selber entstanden sind. Aus der Beschaffenheit dieser inneren subjectiven Naturerscheinungen, respective aus ihrer qualitativen Verschiedenheit von den geistigen, schließt

der Forscher mit Nothwendigkeit zunächst auf die Beschaffenheit seines Organismus (Leibes) resp. auf dessen wesenhafte Verschiedenheit von dem mit ihm geeinten Geiste zurück. So gewinnt derselbe in und an sich selber die wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von einem Dualismus der Substanzen im relativen Dasein, nämlich von seinem eigenen Geiste und dem mit ihm verbundenen natürlichen Leibe. Das Streben, diesen Wesens-Dualismus von Geist und Natur in seiner ganzen Tiefe und nach allen Seiten hin zu erfassen, veranlaßt den denkenden Kopf, von der Vereinigung derselben im Menschen vorerst abzusehen; er ist vor allem bemüht, den Geist und die Natur in ihrer ganzen Reinheit d. h. jedes der beiden Realprincipien in der ihm eigenthümlichen Beschaffenheit und namentlich in allen denjenigen Momenten sich zum Bewußtsein zu bringen, welche, ungeachtet beide unter die gleiche Kategorie der relativen, endlichen oder creatürlichen Realprincipien zu stehen kommen, dennoch einen qualitativen oder wesenhaften Unterschied zwischen denselben begründen. Und jetzt erst, nachdem dem Geiste dieser große Fund, über welchem allein sich eine gesunde, Verstand und Herz befriedigende metaphysische Weltanschauung erheben kann, gelungen, geht derselbe auch dazu über, die Verbindung in Betrachtung zu ziehen, welche beide Realprincipien im Menschen mit einander eingegangen. Mit der Feststellung der qualitativen Beschaffenheit des Menschen als der Synthese des lebendigen Gegensatzes von Geist und Natur hat der philosophirende Geist das ganze Gebiet des relativen (creatürlichen) Daseins, welches die Sprache in dem Worte „Welt" zusammenfaßt, ausgemessen; es bleibt ihm innerhalb der Grenzen der Metaphysik nur noch übrig, seine Betrachtung dem absoluten Realprincipe zuzuwenden, um dasselbe auf Grundlage der gewonnenen Welterkenntniß in seiner qualitativen Beschaffenheit ebenfalls festzustellen und aus ihm als dem höchsten und letzten Grunde das Dasein und die Qualität aller nicht-absoluten Wesen zu begreifen.

In dem vorphilosophischen Bewußtsein ist die Idee Gottes als eine realsetzende ebenfalls jedesmal und nothwendig vorhanden. Und doch kann der Geist diese Idee nicht ebenso aus unmittelbar in ihm selber gegenwärtigen Erscheinungen gewonnen haben, wie dieses mit dem Gedanken seiner selbst und der Natur der Fall ist. Denn für unmittelbar in dem Menschengeiste vorhandene Erscheinungen Gottes legt das Bewußtsein auch nicht das geringste Zeugniß ab. Die Gottesidee im creatürlichen Geiste kann aber auch keine unmittelbare Idee in dem Sinne einer idea innata oder ingenita sein; denn angeboren ist, wie schon gezeigt wurde, schlechterdings keine Idee, eben weil sie nothwendig das Erzeugniß des sie in sich tragenden Wesens ist. Die Gottesidee ist dem-

nach nothwendig vermittelt aber in anderer Weise vermittelt, als die Idee des Geistes von ihm selbst und von den andern mit ihm in unmittelbarer Wechselwirkung stehenden Wesenheiten. Diese Vermittelungsmomente, durch deren Eintritt in den Geist die Gewinnung der Gottesidee bedingt ist, aufzusuchen, wird die erste Aufgabe sein müssen, welche der Metaphysiker bei dem Uebergange von der Welt zu Gott zu lösen hat. Die Darlegung und Feststellung dieser Momente ist es eigentlich allein, was man als Beweis für das Dasein Gottes bezeichnen kann. Es liegt auf der Hand, daß ein derartiger Beweis, welcher dem Denkgeiste unbezweifelbare Gewißheit um das Dasein eines — nicht bloß subjectiv gedachten — sondern eines außerhalb des menschlichen Denkens real existirenden Gottes vermitteln soll, nur unter der einen Bedingung gelingen kann, wofern derselbe an andere unzweifelhaft real-existirende Wesenheiten anknüpft, von ihnen anhebt und über diesen als seinem festen Fundamente in systematischer Gliederung sich aufbaut. Mit andern Worten: der Geist muß vor allem in sich selber, in seiner eigenen Wesenheit dasjenige Moment aufsuchen, welches ihn nöthigt, über sich selbst hinauszugehen und das absolute Sein als die ihn selber bedingende Causalität zu postuliren. Und in demselben Grade als dem Geist von ihm selber aus der Gottesbeweis gelungen ist, wird er ihm auch von der Natur und dem Menschen, also von allen Factoren des relativen Daseins aus gelingen können. Hat der Denkgeist aber einmal wissenschaftlich sich seines Gottes versichert, dann mag er auch, je nachdem ihn sein Glücksstern führt, sich an der weitern Aufgabe versuchen, das Wesen Gottes an und für sich und in dem Verhältnisse zu erspähen, welches der Ewige sich selber zu dem durch ihn bedingten creatürlichen Universum gegeben hat. Eine solche Bemühung trägt ihren Lohn in sich selbst; er besteht in der Befriedigung der intellectuellen und ethischen Bedürfnisse des denkenden Geistes, denn wahr ist und bleibt das große Wort des heil. Augustinus: Intelligere divina beatissimum est. —

Ganz anders, als in dem Vorhergehenden geschehen ist, wird das Ziel, nach dessen endlicher Erreichung die Metaphysik als Wissenschaft zu streben habe, von H e g e l angegeben. In seiner Beurtheilung der spinozistischen Philosophie lesen wir Folgendes: „Das philosophische (näher: metaphysische) Bedürfniß ist, die Einheit der Unterschiede von Gott und Welt zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde.“ *)

---

*) S. W. Bd. XV. pag. 373.

Mit diesen Worten stellt Hegel im Grunde eine vierfache Behauptung als seine Ueberzeugung auf, nämlich:

1. es gibt im Himmel und auf Erden nur eine einzige Substanz;
2. es gibt einen Unterschied zwischen Gott und Welt;
3. die Philosophie (Metaphysik) darf diesen Unterschied zwischen Gott und Welt nicht fallen lassen;
4. die Philosophie muß vielmehr diesen Unterschied zu fassen suchen und zwar in der Art, daß derselbe ewig aus der einen Substanz hervorgehe, ohne dadurch zum Dualismus versteinert zu werden.

Was man auch über die Aufgabe, welche Hegel in solchen Aeußerungen der Metaphysik zur Lösung vorlegt, denken, und welche Stellung man auch zu dem von jenem in seinem eigenen philosophischen Systeme gemachten Lösungsversuche derselben einnehmen möge, — so viel ist, unseren vorhergehenden Erörterungen zufolge, auf den ersten Blick einleuchtend, daß Hegels Fixirung der metaphysischen Aufgabe in den Thatsachen des vorphilosophischen Bewußtseins, welches zugleich das Bewußtsein des gesunden, schlichten Menschenverstandes ist, kein Zeugniß für ihre Legitimität und Richtigkeit aufweisen kann. Im Gegentheil: jene Hegel'sche Begriffsbestimmung der Metaphysik geht offenbar von einer Voraussetzung aus, welcher als einer richtigen das vorphilosophische Bewußtsein durchaus widerspricht, denn dieses tritt nicht für eine wesenhafte oder qualitative Einheit und für eine graduelle oder quantitative Verschiedenheit, sondern umgekehrt für eine wesenhafte oder qualitative Verschiedenheit von Gott und Welt in die Schranken. Jeder unbefangen urtheilende Mensch, auch derjenige, welcher ohne höhere oder philosophische Bildung ist, denkt Gott mehr oder weniger deutlich als den Schöpfer der Welt oder nach christlicher und biblischer Ausdrucksweise als den Urheber der Welt aus Nichts, nicht aber auch als denjenigen, aus dessen ewigem Wesen, wie Hegel meint, die Welt ebenfalls von Ewigkeit her hervorgegangen oder der dieselbe nicht geschaffen, sondern aus seinem eigenen ungeschaffenen Wesen von Ewigkeit her via emanationis gezeugt habe. Beruhen aber diese unsere Angaben auf Wahrheit, legt demzufolge das vorphilosophische Bewußtsein keineswegs für einen Wesens-Monismus, vielmehr für einen Wesens-Dualismus von Gott und Welt ein unzweideutiges Zeugniß ab, so heißt es die Metaphysik auf sehr unsichere, vielleicht auf sehr verkehrte Wege leiten, wenn man derselben mit Hegel von vornherein die Aufgabe zuweist, den Unterschied von Gott und Welt als einen blos graduellen

aufzuzeigen oder, nach Hegel'scher Ausdrucksweise ihn nicht zum Dualismus zu versteinern. Unseres Erachtens hat der Metaphysiker bei dem Beginne seiner wissenschaftlichen Thätigkeit die Thatsachen des vorphilosophischen Bewußtseins ruhig stehen zu lassen; er kann, wenn er sich selbst versteht, ihnen gegenüber zunächst nur eine neutrale Stellung einnehmen; denn nicht am Anfange, sondern erst nach Beendigung seiner Untersuchungen kann ihm das Recht zugestanden werden, darüber zu entscheiden, ob jene Thatsachen ein bloßer Schein seien, der keine Wahrheit hat, oder ob sie der Wirklichkeit der Dinge entsprechen. „Die Substanz, welcher unmittelbar das Denken innewohnt, sagt Cartesius, heißt Geist; das unmittelbare Subject der örtlichen Ausdehnung und derjenigen Accidenzien, welche die Ausdehnung zur Voraussetzung haben, heißt Körper. Ob aber eine und dieselbe Substanz es sei, welche Geist und Körper heißt, oder ob es zwei (qualitativ) verschiedene seien, wird nachher untersucht werden müssen." *) In diesen Worten liegt, eben weil sie die Thatsachen des vorphilosophischen Bewußtseins nicht von vornherein negiren, vielmehr anerkennen, der einzig richtige Standpunkt des Metaphysikers ausgesprochen; es fehlt demselben zur Ergänzung nichts mehr, als daß noch die Forderung gestellt wird, dieselbe Untersuchung ebenfalls über das Verhältniß Gottes zur Welt auszudehnen. Den Glauben und den Muth an die Möglichkeit, die hier in Rede stehenden Untersuchungen zu einem glücklichen, endgültigen Ziele zu führen, schöpft der Metaphysiker aber einzig und allein aus der Hoffnung und wohlbegründeten Voraussetzung, daß die Thatsachen des Bewußtseins ihrer Beschaffenheit wie ihrem Werthe nach von dem philosophirenden Geiste sich müssen erkennen und durch Erforschung des geistigen Lebensprocesses diejenigen Momente, durch welche jene vermittelt sind, sich müssen entdecken lassen; es ist dies dieselbe Hoffnung und Voraussetzung, die auch von Hegel getheilt wird und die er ausspricht in den Worten: „Es liegt in dem Empirismus das große Princip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß." **)

Wollen wir jetzt, unter Berücksichtigung der vorausgeschickten Erörterungen, die Metaphysik ihrem Begriffe wie ihrer Aufgabe nach näher

---

*) Resp. ad II. obj. pag. 86: Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens .... Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ... vocatur Corpus. An vero una et eadem substantia sit, quae vocatur Mens et Corpus, an duae diversae, postea erit inquirendum. Vergl. die S. 19 Anmerk. 1 aus den resp. ad III. obj. angeführte Stelle.

**) Hegels sämmtl. Werke Bd. VI. pag. 79.

bestimmen, so werden wir dieselbe erklären müssen für das höhere, wissenschaftlich begründete Wissen, welches der Denkgeist über den Inhalt seines vorphilosophischen Bewußtseins zu erringen bemüht ist. Die Ideen des Geistes von ihm selbst, von der Natur, von dem Menschen und von Gott tauchen anfänglich unwillkürlich in ihm auf; sie entstehen in ihm zwar nicht ohne seine eigene Mitwirkung und Mitthätigkeit; aber sie sind auch nicht das Product der alleinigen Thätigkeit des Geistes. Vielmehr ist der Geist als ein relatives oder nicht-absolutes Wesen, wie für alle seine Lebensäußerungen, so auch für die Bildung jener Ideen auf fremde Einwirkungen und zwar primitiv für den Anfang seines Bewußtseins oder für dessen erstes Entstehen sogar auf die Einwirkung anderer bereits selbstbewußter Wesen angewiesen. Diese Angewiesenheit des Geistes auf die Einwirkungen selbstbewußter Wesen zum Zwecke seines Bewußtwerdens, ist, wie die Pneumatologie zu zeigen hat, einerseits in der Relativität d. h. in der Nicht-Absolutheit (Creatürlichkeit) desselben und andererseits in seiner qualitativen Verschiedenheit von der Natur als dem andern Factor des relativen Daseins begründet; sie findet zugleich in zahlreichen Thatsachen der Erfahrung ihre Bestätigung, die deßhalb ihre Beweiskraft nicht verlieren, weil sie von allen Baumeistern des Wesens-Monismus von Geist und Natur ignorirt werden. *)

*) Dr. Elvenich theilt in seiner im Jahre 1857 an der Breslauer Universität gehaltenen lehr- und inhaltsreichen Rectoratsrede: „Die Wesenheit des menschlichen Geistes", die oben berührten Erfahrungsthatsachen in drei Klassen. „Zur ersten Klasse gehören diejenigen Fälle, wo ein menschliches Individuum . . . ganz einsam, selbst ohne Verkehr mit Thieren der höheren Gattungen, bloß ernährt wurde." „Eine andere Klasse begreift solche Fälle, wo mehrere menschliche Individuen, aber sämmtlich noch ungeweckt, an demselben Orte zusammen eingeschlossen bloß ernährt wurden, während jeder erziehende Einfluß der übrigen menschlichen Gesellschaft fehlte." „Zur dritten Klasse rechnet Dr. Elvenich diejenigen Fälle, in denen ein menschliches Individuum, in frühester Kindheit der menschlichen Gesellschaft entrückt, von einer Bärin, Wölfin oder einem andern dem Naturtrieb folgenden Thiere ernährt wurde und dann eine Reihe von Jahren unter Thieren und nur unter Thieren aufwuchs." Namentlich der dritte Fall ist oft beobachtet worden, wie Dr. Elvenich unter Berufung auf die Schrift des Juristen Heinr. Conr. König: „De hominum inter feras educatorum statu naturali solitario. Hanoverae 1730" darthut. In diesem wie in den beiden vorhergehenden Fällen zeigte sich niemals auch nur eine leise Spur von geistiger Regsamkeit oder Entwickelung. A. a. O. p. 11 u. 12. Selbstverständlich spricht Dr. Elvenich unsere Ueberzeugung aus, wenn er, auf obige Erfahrung Bezug nehmend, am Schlusse seines Schriftchens pag. 16 behauptet: „Der moderne Pantheismus, nach welchem das Absolute — das uranfängliche „reine", d. h. differenzlose, unbestimmte, in sich verschlossene Sein — durch Selbstdiremtion oder substanzielle Theilung sich in die Natur auseinandergelegt hat, ohne jenseits derselben als ein für sich

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß alles Bewußtsein des Geistes, also auch die Totalität seiner realsetzenden Ideen auf einem in ihm selber sich vollziehenden Processe beruht, welcher mit vollem Rechte als geistiger Denk- oder Erkenntnißproceß bezeichnet wird. In diesen Entwickelungsproceß wird der Geist, wie schon bemerkt, unwillkürlich versetzt und zwar in Folge der Wechselwirkung, in welche er von dem ersten Augenblicke seines Daseins mit den ihn umgebenden anderen Wesen gestellt ist. Eine unausbleibliche Folge hiervon ist die, daß dem Geiste primitiv die einzelnen Momente, durch deren Vermittelung die Ideen seiner selbst, der Natur, des Menschen und Gottes in ihm sich einstellen, noch unbekannt bleiben. Aber später, bei erstarktem, nach Breite (Umfang) und Tiefe gesteigertem Selbstbewußtsein sieht der Denkgeist sich in die Lage gebracht, den ursprünglich unwillkürlich eingetretenen Proceß seines Wissens zum Gegenstande seiner reflectirenden Betrachtung und Untersuchung machen zu können. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich die Metaphysik; ihr liegt es ob, die in dem geistigen Denkprocesse sich einstellenden Momente klar und der Reihenfolge ihres Eintritts entsprechend durch eine ebenso sorgfältige als erschöpfende Analyse jenes Processes zur Darstellung zu bringen. Die Metaphysik hat diese Aufgabe zu unternehmen zu dem Zwecke, um aus der Entstehungsgeschichte der realsetzenden Ideen in dem Geiste des Menschen den Werth und die Bedeutung derselben erschließen zu können. Denn die Metaphysik als reale Wissenschaft im eminentesten Sinne des Wortes geht auf die wissenschaftliche Erkenntniß der in jenen Ideen gedachten Substanzen oder Wesenheiten. Sie sucht eine wissenschaftlich begründete Antwort auf die Fragen: Was ist der Geist? Was die Natur? Was der Mensch? Was Gott? In diesen Fragen ist schon eingeschlossen, daß der Metaphysik ferner die Feststellung des Wechselverhältnisses anheim fällt, in welchem sich die genannten Realprincipien zu einander befinden; sie ist es also, welche darüber zu entscheiden hat, ob jene Realprincipien, die von dem vorphilosophischen Bewußtsein als qualitativ verschiedene gedacht werden, einer wissenschaftlichen Erkenntniß nicht doch in letzter Instanz als wesen- und wurzelhaft identisch erscheinen, oder ob dieselben vielmehr auch von dieser in ihrer wesen-

---

bestehendes Princip zurückzubleiben, dann in der Natur sich zu den mannigfaltigsten Gestaltungen steigert bis zu den Thieren und bis zu den Menschengebilden, in welchen letzteren es als Allgemeines an unzähligen Punkten aus der Natur zu Sich kommt, — dieser dem theoretischen und sittlichen Selbstbewußtsein des Menschen Gewalt anthuende Pantheismus ist auch außer Stande die oben angeführten Fälle aller drei Klassen zu erklären. Es müßte ihm zufolge in diesen Fällen ein Stocken im Lebensproceß des Absoluten stattfinden!"

und wurzelhaften Verschiedenheit müssen anerkannt werden. Der philosophirende Geist des Menschen wird aber nur dann im Stande sein, alle diese Aufgaben zu lösen, wenn es ihm gelingt, die verschiedenen Momente aufzuzeigen, durch deren Vermittelung die Ideen von jenen Realprincipien ursprünglich in ihm entstanden sind. Denn keines jener Realprincipien als solches ist dem Geiste unmittelbar gegeben oder gegenwärtig; so ist dem Geiste weder er selbst als Substanz oder Wesen, noch die Natur, noch der Mensch, noch Gott ein Gegenstand unmittelbarer Anschauung oder Wahrnehmung. Alles, was der Geist von diesen Realprincipien unmittelbar besitzt, sind nur die Ideen, welche er über dieselben im Laufe der Zeit gewonnen hat. Wie will er nun dem eigentlichen und wahrhaften Inhalte jener Ideen auf andere Weise auf die Spur kommen, oder wie will er anders erkennen, ob überhaupt und was für Realprincipien jenen Ideen in Wirklichkeit entsprechen, als dadurch, daß er dem Entstehungsprocesse derselben nachgräbt und aus der Erkenntniß dieses die Erkenntniß der betreffenden Substanzen zu gewinnen sucht? Theilen wir daher die Metaphysik den vier realsetzenden Ideen des vorphilosophischen Bewußtseins entsprechend in vier Abschnitte, von denen der erste vom Geiste, der zweite von der Natur, der dritte vom Menschen und der letzte von Gott zu handeln hat, so wird in einem jeden dieser Abschnitte die Darstellung des Entstehungsprocesses der betreffenden Idee an die Spitze treten müssen, an welche sich die Entfaltung des Inhaltes derselben oder die Erörterung der Beschaffenheit des in der Idee gedachten Realprincips erst anschließen kann. Mit einer klaren wissenschaftlich begründeten und zugleich nach allen Seiten erschöpfenden Behandlung dieser Gegenstände muß die Aufgabe der Metaphysik als vollkommen gelöst betrachtet werden.

Was endlich die Form der Metaphysik angeht, so trifft bei ihr mehr als bei jeder andern Wissenschaft das Wort des Cartesius zu: „Alles Wissen ist eine gewisse und evidente Erkenntniß, und derjenige, welcher über Vieles zweifelt, ist um nichts gelehrter als der, welcher über dieselben Dinge niemals nachgedacht hat*).“ Die Metaphysik als Wissenschaft fordert also für ihren Inhalt die Form unzweifelhafter Gewißheit. Eine Erkenntniß kann und darf, wenn auch inhaltlich, so doch der Form nach solange nicht für eine metaphysische Erkenntniß gehalten werden, als es dem philosophirenden Geiste noch

*) Opuscula posthuma in der Abhandlung: »Regulae ad directionem ingenii« pag. 2: »Omnis scientia est cognitio certa et evidens; neque doctior est, qui de multis dubitat, quam qui de iisdem nunquam cogitavit.«

nicht gelungen ist, dieselbe jeder Möglichkeit ihrer Anzweifelung zu entheben. „Die Metaphysiker wollen speculative Philosophen sein; .... es ist ihnen daher nicht erlaubt, mit Muthmaaßungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft (apodictisch gewisse Erkenntniß) sein, oder sie ist überall gar nichts. *)" Denkt man sich das System der Metaphysik in dieser Fassung oder Formvollendung fertig vorliegen, so würde es, objectiv genommen, einen Jeden nöthigen, ihm innerlich beizustimmen und von der Wahrheit desselben überzeugt zu sein, der die Art oder Kraft und den Zusammenhang der in demselben beigebrachten Beweisführungen vollkommen durchschaut hätte. Ob aber eine Metaphysik in der angegebenen Formvollendung als das System einer unzweifelhaften Erkenntniß des Daseins, der Zahl, Beschaffenheit und Relation der vorhandenen Realprincipien auch möglich sei, ist vor allem dadurch bedingt, daß es einen in sich gewissen und daher primitiv über jeden Zweifel erhabenen Ausgangspunkt der Forschung und dann, daß es eine Methode gebe, mittelst deren Anwendung der Denkgeist mit derselben zweifellosen Sicherheit von jenem Ausgangspunkte aus zur Entdeckung der übrigen metaphysischen Wahrheiten fortzuschreiten im Stande ist. Mit der Untersuchung dieser beiden Gegenstände müssen wir uns in dem folgenden Abschnitte noch beschäftigen.

V. Kapitel.

Ausgangspunkt und Methode der Metaphysik.

Es ist auf den ersten Blick einleuchtend, daß dem Metaphysiker, falls er seine Wissenschaft der vorher entworfenen Zeichnung entsprechend soll aufbauen, ja auch nur beginnen können, vor allem zum wenigsten eine Wahrheit oder Thatsache müsse gegeben sein, welche die Bürgschaft einer unbedingten und unantastbaren Gewißheit in sich selber trägt. Denn gibt es für den Menschen, vor allem Philosophiren und reflectirendem Nachdenken über Dasein und Beschaffenheit der Dinge nicht wenigstens irgend eine Thatsache, die als solche, durch ihr bloßes Gegebensein, schlechthin unantastbar, die mithin ursprünglich über jeden Zweifel erhaben ist: wie sollte es dann überhaupt noch möglich sein, auf dem Wege wissen-

*) Kant's S. W. Bd. III. pag. 32.

schaftlicher Forschung auch nur bezüglich eines einzigen Gegenstandes unbezweifelbare Gewißheit zu erreichen? Die Wissenschaft kann ja offenbar einer bis dahin ungewissen Erkenntniß den Stempel der Gewißheit und Sicherheit nur dadurch aufdrücken, daß sie dieselbe aus einer schon gewissen Erkenntniß herleitet oder die Vermittelungen aufweist, durch welche jene mit dieser letztern nothwendig zusammenhängt. Hat daher das vorphilosophische Bewußtsein des Menschen seinem ganzen Umfange nach ursprünglich den Character der Ungewißheit und Bezweifelbarkeit an sich, findet sich in demselben auch nicht eine Erkenntniß, welcher ohne alle Beweisführung und aus keinem andern Grunde, als nur weil sie vorhanden ist, selbst die wildesten Wogen des Zweifels nichts anhaben können, so kann in dem Versuche, mittelst wissenschaftlicher Forschung gewisse und zweifellose Erkenntnisse zu erreichen, nichts als die Arbeit des Sisyphus erblickt werden, die bei aller nur denkbaren Anstrengung selbst der begabtesten Geister niemals auch nur ein Haar breit dem ersehnten Ziele näher kommt. Andererseits läßt sich aber auch voraussagen, jedenfalls vorausahnen, daß, wofern der Mensch primitiv auch nur eine in sich zweifellose Erkenntniß besitzen mag, diese für die Pflege der Wissenschaft und namentlich der Metaphysik, sowie für die sichere Ausmittelung der Wahrheit überhaupt von der größten Bedeutung sein wird. Hier ist ohne Frage das Wort des Cartesius in seinem Rechte. „Nichts," so sagt er, „als einen festen und unbeweglichen Punkt forderte Archimedes, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen; so ist auch Großes zu hoffen, wenn ich nur etwas, so geringfügig es auch sein mag, gefunden habe, das sicher ist und unerschütterlich." *) Gibt es denn aber für den Geist des Menschen eine solche unmittelbar und in sich selber gewisse Thatsache? und wenn dieses, welches ist sie und worin besteht sie? Zur Orientirung hierüber wollen wir die einschlägigen Untersuchungen eines Augustinus und Cartesius zu Rathe ziehen.

Augustinus behandelt den in Rede stehenden Gegenstand sehr oft in großer Ausführlichkeit und bewunderungswürdiger Klarheit. So schon in einem seiner frühesten Werke, in der Schrift de beata vita. „Scheint es euch offenbar, heißt es hier wörtlich, daß wir (der Mensch) aus Seele und Leib zusammengesetzt sind? Während alle übrigen zustimmten, erklärte Navigius seine Unwissenheit. Weißt du, sagte ich zu ihm, schlechthin gar nichts, oder muß dieses nur unter Einiges, was du nicht weißt,

---

*) Medit. II. pag. 9: Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero, quod certum sit et inconcussum.

gezählt werden? Ich glaube nicht, entgegnete er, daß ich von nichts ein Wissen habe. Kannst du, sagte ich, uns etwas von dem, was du weißt, angeben? Ja, war die Antwort. So bringe denn, erwiderte ich, etwas vor, wenn es nicht lästig ist. Und da er zauderte, sagte ich: weißt du wenigstens, daß Du lebest? Das weiß ich, sagte er. Weißt du also, daß du Leben habest, da ja Niemand leben kann außer durch das Leben? Auch das weiß ich, gab er zur Antwort." *)

Die erste dem Menschen zugängliche Gewißheit erblickt St. Augustin den mitgetheilten Aussprüchen zufolge in der Erkenntniß eines Jeden von der Existenz seines eigenen Lebens; der Satz, daß er lebe, ist ihm ein Grundsatz, an dem er nicht zweifeln kann. Bei näherer Betrachtung dieser primitivsten Gewißheit ergibt sich, daß mit derselben eine zweite und dritte gewisse Erkenntniß in unzertrennlicher Verbindung steht, die nämlich, daß der Lebende ist (existirt) und daß der, welchem sein Leben offenbar ist, denkt oder Einsicht hat. „Um mit dem Einleuchtendsten zu beginnen, so heißt es, frage ich dich vor allem, ob du selbst bist; oder fürchtest du vielleicht in der Beantwortung dieser Frage zu irren, da du doch wohl schlechterdings nicht irren könntest, wenn du nicht wärest? E. Gehe weiter fort zu dem Uebrigen. A. Da es also offenbar ist, daß du bist, dir dieses aber nicht offenbar sein würde, wenn du nicht lebtest, so ist auch das offenbar, daß du lebest. Erkennst du diese beiden Sätze als durchaus wahr? E. Durchaus. A. Also ist auch dieses dritte offenbar, nämlich, daß du erkennst. E. Offenbar. A. Welches von diesen dreien scheint dir das Vorzüglichere zu sein? E. Das Erkennen." **)

---

*) a. a. O. 7: Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos? Quum omnes consentirent, Navigius se ignorare respondit. Cui ego: Nihil nihilne omnino scis, inquam, an inter aliqua, quae ignoras, etiam hoc numerandum est? Non puto me, inquit, omnia nescire. Potesne, inquam, nobis dicere aliquid eorum, quae nosti? Possum, inquit. Nisi molestum est, inquam, profer aliquid. Et quum dubitaret: Scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam? siquidem vivere nemo nisi vita potest. Et hoc, inquit, scio. Vergl. de trinitate XV, 21: Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis et in somnis vides..... Philosophi illud, quod dixi: Scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt.

**) De libero arbitrio. lib. II, 7: Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, quum utique si non esses, falli omnino non posses? E. Perge potius ad cetera. A. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima? Prosus intelligo. A. Ergo etiam hoc

Auf die Begründung dieser Antwort über den größeren Vorzug des Erkennens kommt St. Augustin oft zu sprechen; sie liegt ihm darin, daß die Gewißheit des Denkens oder Erkennens den Sätzen, daß er sei und lebe, ihre Gewißheit erst aufdrückt. „Wer denkt, so heißt es im Fortgange der zuletzt angeführten Stelle, von dem ist ganz gewiß, daß er ist und lebt." *) Oder „das Erkennen ist das Vorzüglichere unter den dreien, weil für denjenigen, der erkennt, folgt, daß er auch ist und lebt." **)

An die Spitze aller Gewißheit tritt demnach bei St. Augustin eigentlich nur die Thatsache des Erkennens oder des selbstbewußten Denkens. An dem eigenen selbstbewußten Denken als einer innern Thatsache zu zweifeln ist ihm schlechterdings unmöglich; ja sie ist zugleich der letzte und höchste Grund, aus welcher alle andere Gewißheit sich ableitet. So folgt aus derselben in erster Linie mit Nothwendigkeit, daß der Denkende ist oder existirt. Dieses Wechsel-, respective Abhängigkeitsverhältniß der Gewißheit des Seins von der des Denkens wird ausführlich in den Soliloquien behandelt. Augustinus läßt sich hier mit seiner eigenen Vernunft in eine Unterredung ein; diese legt ihm die Frage vor: Du, der du dich selbst willst kennen lernen, weißt du, daß du bist. Da dieses von dem Angeredeten sofort bejaht wird, so wird jetzt die weitere Frage nach dem Grunde, woher er dieß wisse, aufgeworfen. Hier bekennt der Angeredete seine Unwissenheit; er will weder behaupten, daß er einfach oder zusammengesetzt sei, noch auch, daß er sich bewege. Auf die Schlußfrage aber: Weißt du, daß du denkst, erfolgt sofort wieder eine bejahende Antwort. Das Denken und nichts als das Denken ist es demzufolge, aus welchem das Sein des Denkenden mit Gewißheit erschlossen wird; jenes ist die erste und unläugbarste Wahrheit. ***)

Die Thatsache des Denkens gibt aber nicht nur der des Seins sondern auch der des Lebens des Denkenden unbezweifelbare Gewißheit.

---

tertium manifestum est, hoc est, intelligere te. E. Manifestum. A. Quid in his tribus tibi videtur excellere? E. Intelligentia.

*) a. a. O.: Qui intelligit, eum et esse et vivere certissimum est.

**) a. a. O.: Tenemus id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus ceteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere.

***) Soliloq. lib. II, 1: R. Itaque ora brevissime ac perfectissime quantum potes. A. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est. R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te. A. Verum.

Freilich darf hier unter dem Ausdrucke: „Leben" nicht das sinnliche oder körperliche Leben, überhaupt nicht ein bloß objectiver Lebensproceß verstanden werden; vielmehr will Augustinus denselben nach seinen eigenen ausdrücklichen Erklärungen durchaus nur auf die verschiedenen Arten des selbstbewußten Denkens oder der in's Selbstbewußtsein aufgenommenen, von diesem erfaßten inneren (subjectiven) Vorgänge eingeschränkt wissen. In seiner Schrift: de trinitate erinnert St. Augustin daran, daß die Philosophen über das den bewußten inneren Lebensvorgängen zu Grunde liegende Subject oder Wesen in beständiger Ungewißheit sich befunden hätten; der eine habe über dasselbe diese, der andere jene Behauptung aufgestellt. Hierauf fährt er fort: „Daß er jedoch lebe, sich erinnere, erkenne, wolle, denke, wisse und urtheile, — wer kann daran zweifeln? Denn, wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich dessen, woran er zweifelt; wenn er zweifelt, erkennt er, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er Gewißheit erlangen; wenn er zweifelt, denkt er; wenn er zweifelt, weiß er, daß er in Unwissenheit sich befinde; wenn er zweifelt, urtheilt er, daß er ohne Grund nicht beistimmen dürfe. Wer daher immer an irgend etwas anderm zweifelt, darf an allen diesen Vorgängen nicht zweifeln; denn wenn diese nicht wären, würde er überhaupt an nichts zweifeln können." *)

Die erste, ursprünglichste Gewißheit, sowie den Grund und das Fundament aller anderen daraus ableitbaren Gewißheit besitzt also Jeder nach St. Augnstin einzig und allein in sich selbst, nämlich in der Thatsache seines selbstbewußten Lebens oder Denkens. Keinen meiner inneren selbstbewußten Lebensvorgänge z. B. keinen Akt des Zweifelns, Erkennens, Wollens u. s. w. kann ich als einen mir bewußten selbst wieder in Zweifel ziehen wollen. Ueber das Object, auf welches das Erkennen, Wollen, Zweifeln u. s. w. sich bezieht, mag ich mich vielleicht in Ungewißheit befinden; aber diese Ungwißheit kann nie und nimmer so groß werden, daß von derselben auch die selbstbewußte Thätigkeit als solche,

---

*) De trinit. lib. X, 14: Utrum aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiamsi dubitat, vivit; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.

also das Erkennen, Wollen, Zweifeln selber ergriffen würde. An seinen eigenen, ins Selbstbewußtsein aufgenommenen Lebenserscheinungen besitzt daher auch Jeder ein ursprüngliches Gebiet der Wahrheit, welches die Läugnung all' und jeder Wahrheit schlechterdings unmöglich macht. „Ein Jeder, schreibt Augustinus, der sich als einen Zweifelnden erkennt, erkennt ein Wahres und er ist des erkannten Gegenstandes gewiß. Er hat also Gewißheit von einem Wahren. Jeder also, der an dem Dasein einer Wahrheit zweifelt, hat in sich selbst ein Wahres, woran er nicht zweifeln kann, und kein Wahres ist wahr, außer durch die Wahrheit. Es darf also derjenige nicht an der Wahrheit zweifeln, welcher woran auch immer zu zweifeln überhaupt im Stande war." *) Es ist erklärlich, daß der große Denker bei solchen Ansichten an Jeden, dem es um eine zweifellos gewisse Erkenntniß der Wahrheit zu thun sei, sich aufgefordert fühlen mußte, die Mahnung zu richten: „Gehe nicht aus dir hinaus, (sondern) kehre in dich selbst zurück, (denn) in (deinem) innern Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur veränderlich gefunden, dann transcendire auch dich selbst. Aber dessen sei eingedenk, daß, wenn du dich transcendirst, du über deine vernünftig denkende Seele hinausgehst." **)

Nicht anders als ein Augustinus im 4. und 5., urtheilte ein Cartesius im 17. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Wir haben bezüglich des Letzteren den Vortheil, den Bildungsgang des Philosophen aus einer von ihm selbst entworfenen höchst lehrreichen Zeichnung genau zu kennen. So sind wir in der Läge, den Weg zu überschauen, auf welchem sich Cartesius Schritt vor Schritt in der ihm eigenthümlichen Richtung wissenschaftlicher Forschung mehr befestigte, bis er zuletzt bezüglich der dem Menschen gegebenen ursprünglichen Gewißheit an demselben Ziele anlangte, welches uns soeben die Feder des Augustinus beschrieben hat. Cartesius berichtet hierüber in seiner Abhandlung de methodo in Kürze Folgendes:

„Von Jugend auf, heißt es, habe ich mich den gelehrten Studien zugewandt, und da ich von meinen Lehrern hörte, daß mit ihrer Hülfe eine gewisse und einleuchtende Erkenntniß alles dessen, was

---

*) De vera relig. 73: Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.

**) a. a. O. 72.: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, quum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.

zum Leben nützlich sei, erlangt werden könnte, so entbrannte ich in unglaublicher Lernbegierde. Aber sobald ich denjenigen Studiencursus vollendet hatte, nach dessen Ablauf man pflegt in die Zahl der Gelehrten aufgenommen zu werden, fing ich an, ganz anders zu denken. Denn ich sah mich in so viele Zweifel und in so viele Irrthümer verwickelt, daß ich urtheilte, alle Versuche zu lernen, hätten mir keinen andern Nutzen gebracht, als den, daß ich meine Unwissenheit mehr und mehr entdeckt hätte." *)

Aber die Erfahrung der eigenen Unwissenheit oder vielmehr Unsicherheit bezüglich all' seines Wissens war nicht die einzige, welche sich einem Cartesius während seiner Studienlaufbahn unwiderstehlich aufdrängte; die scharfe Beobachtung seiner Mitschüler nach Fleiß und Anlagen, die Vergleichung seiner Zeit mit den vorausgegangenen Jahrhunderten, das Bewußtsein in einer der berühmtesten Schulen von ganz Europa — es war das Jesuiten-Collegium zu la Flèsche — unterrichtet worden zu sein, — alles dies gab dem lernbegierigen Jünglinge „die Kühnheit von sich auf andere zu schließen und zu glauben, daß nirgend wo in der Welt eine Wissenschaft sich finde, die der gleich sei, auf welche man ihm Hoffnung gemacht hatte." **)

Nichts desto weniger, so erzählt er weiter, „vernachlässigte ich deshalb doch nicht alle Studien, um die ich mich in der Schule bemüht hatte." ***) „Die Beredsamkeit schätzte ich sehr, und ich war von nicht geringer Liebe zur Poesie entflammt; beide aber zählte ich lieber zu den Naturgaben als zu den wissenschaftlichen Disciplinen." ****) „Vorzüglich fand ich Vergnügen an der Mathematik, um der Gewißheit und Evidenz der Gründe willen, auf welche jene sich stützt; was ich aber noch nicht

---

*) De meth. pag. 2 und 3: Ab ineunte aetate ad literarum studia animum adjeci; et quoniam a Praeceptoribus audiebam illarum ope certam et evidentem cognitionem eorum omnium, quae ad vitam utilia sunt, acquiri posse, incredibili desiderio discendi flagrabam. Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.

**) De Meth. pag. 3.: Quae omnia mihi audaciam dabant de aliis ex me judicandi et credendi nullam in mundo scientiam dari, illi parem cujus spes facta mihi erat.

***) a. a. O.: Non tamen idcirco studia omnia quibus operam dederam in scholis negligebam.

****) a. a. O. pag. 4.: Eloquentiam valde aestimabam et non parvo Poëseos amore incendebar: sed utramque inter naturae dona potius quam inter disciplinas numerabam.

kannte, war vorzugsweise die Anwendung derselben und da sie mir nur für mechanische Künste nützlich zu sein schien, so wunderte ich mich, daß man auf so festen und soliden Fundamenten nichts Vortrefflicheres aufgebaut habe." *) „Auch unsere Theologie verehrte ich, und ich hatte nicht weniger als jeder andere den Wunsch, der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden. Aber ich nahm für sicher und ausgemacht an, daß der Weg, welcher zu dieser hinführt, dem Gelehrten nicht mehr als dem Ungelehrten offen stehe, und daß die von Gott geoffenbarten Wahrheiten die menschliche Fassungskraft übersteigen. Daher fürchtete ich, mir den Vorwurf der Verwegenheit zuzuziehen, wenn ich jene der Kritik meiner schwachen Vernunft unterwerfen würde." **) „Von der Philosophie wußte ich, daß sie von den vortrefflichsten Geistern aller Jahrhunderte sei gepflegt worden, daß man aber in ihr nichts finde, worüber nicht für und gegen disputirt werde, d. h. was nicht zweifelhaft und ungewiß sei. Daher setzte ich in meine Begabung kein so großes Vertrauen, daß ich hoffte, es könne in derselben von mir etwas Besseres als von den Anderen entdeckt werden." ***) „Was endlich die noch übrigen Wissenschaften angeht, welche ihre Principien von der Philosophie entlehnen, so war ich des Glaubens, daß diese über so wankenden Grundlagen nichts Solides und Festes haben errichten können. Und weder übten Ruhm noch Gewinn, die sie in Aussicht stellen, auf mich einen hinreichenden Einfluß, um mich zur Pflege derselben zu bewegen." ****)

---

*) a. a. O.: Mathematicis disciplinis praecipue delectabar ob certitudinem atque evidentiam rationum quibus nituntur; sed nondum praecipuum earum usum agnoscebam: et quum ad artes tantum mechanicas utiles esse mihi viderentur, mirabar fundamentis adeo firmis et solidis nihil praestantius fuisse superstructum.

**) a. a. O. pag. 5.: Theologiam nostram reverebar, nec minus quam quivis alius beatitudinis aeternae compos fieri exoptabam. Sed quum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere verebar ne in temeritatis crimen imciderem si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem.

***) a. a. O. pag. 5: De Philosophia nihil dicam, nisi quod, quum scirem, illam a praestantissimis omnium saeculorum ingeniis fuisse excultam, et nihil tamen adhuc in ea reperiri, de quo non in utramque partem disputetur, hoc est, quod non sit dubium et incertum, non tantum ingenio meo confidebam, ut aliquid in ea melius a me quam a ceteris inveniri posse sperarem.

****) a. a. O.: Quod ad ceteras scientias, quoniam a Philosophia principia sua mutuantur, nihil illas valde solidum et firmum tam instabilibus fundamentis superstruere potuisse arbitrabar. Nec gloria nec lucrum quod promittunt satis apud me valebant, ut ad illarum cultum impellerent.

In dem Betriebe der Wissenschaft fand der jugendliche Cartesius also keine Befriedigung, und zwar wegen der den Kenntnissen, welche dieselben überlieferten, mangelnden Gewißheit. Sobald es ihm daher Altershalber freistand, die Schule zu verlassen, gab er die Fortsetzung seiner Studien gänzlich auf; er faßte den Entschluß, in Zukunft kein Wissen mehr zu suchen, das er nicht entweder in sich selbst oder in dem weiten Buche der Welt zu finden vermöchte. So begab er sich mehrere Jahre auf Reisen, besichtigte während dieser Zeit Heere, Städte und Höfe fremder Fürsten, verkehrte mit Leuten von verschiedenen Sitten und Ständen; sammelte hier uud da mannichfaltige Erfahrungen; erprobte sich selbst in verschiedenen Schicksalsschlägen, und achtete in solcher Art auf alles ihm im Leben Begegnende, daß er nichts zu vernachlässigen glaubte, wodurch er unterrichteter werden könnte. *) Allein auch dieses Wanderleben brachte ihn dem ersehnten Ziele, ein unbezweifelbares Wissen zu erreichen, um keinen Schritt näher; es hatte für ihn kaum einen andern Nutzen, als den, daß auch sein Vertrauen auf die bestehenden Sitten und Gewohnheiten mehr und mehr erschüttert wurde. Die Wanderjahre waren für die geistige Entwickelung unseres Philosophen ebenso wie der früher empfangene Schulunterricht fast nur von einer negativen Bedeutung: nach und nach, so sagt er selbst, wurde ich noch frei von vielen Irrthümern und machte dadurch meinen Geist empfänglicher für die Erkenntniß der wahren Gründe. **)

Endlich, nachdem alle anderen Mittel, zur Gewißheit zu gelangen, sich als unbrauchbar und fruchtlos erwiesen hatten, faßte Cartesius den

---

*) a. a. O. pag. 6: Quapropter ubi primum mihi licuit per aetatem e praeceptorum custodia exire, litterarum studia prorsus reliqui, captoque consilio nullam in posterum quaerendi scientiam, nisi quam vel in me ipso vel in vasto mundi volumine possem reperire, insequentes aliquot annos variis peregrinationibus impendi: Atque interea temporis exercitus, urbes aulasque exterorum Principum invisendo, cum hominibus diversorum morum et ordinis conversando, varia hinc inde experimenta colligendo, et me ipsum in diversis fortunae casibus probando, sic ad omnia quae in vita occurrebant attendebam, ut nihil ex quo eruditior fieri possem mihi viderer amittere.

**) a. a. O.: Fateor tamen me vix quidquam certi didicisse quamdiu sic tantum aliorum hominum mores consideravi; tot enim in iis propemadum diversitates animadvertebam, quot antea in opinionibus philosophorum: Atque hunc tantum fere fructum ex iis percipiebam, quod quum notarem multa esse, quae licet moribus nostris plane insolentia et ridicula videantur, communi tamen assensu apud quasdam alias gentes comprobantur, discebam nihil nimis obstinate esse credendum quod solum exemplum vel consuetudo persuaserit: Et ita sensim multis me erroribus liberabam, mentemque veris rationibus agnoscendis aptiorem reddebam.

Entschluß, ernstlich sich selbst zu erforschen und mit aller geistigen Anstrengung zu untersuchen, was zu thun für ihn das Beste wäre. *) Sein damaliger zufälliger Aufenthalt in Deutschland und zwar im Kriegslager, wohin ihn die Neugierde, Augenzeuge des dreißigjährigen Krieges zu sein, gelockt hatte, war ihm in der Ausführung seines Entschlusses günstig. Verlassen von jeder ihm angenehmen Gesellschaft und frei von allen Sorgen brachte er ganze Tage einsam in seinem Zelte zu und überließ sich hier ganz nach Belieben den verschiedenartigsten Betrachtungen. **) Durch diese Einkehr in sein eigenes Innere durchschaute er bald noch deutlicher den schwanken Boden, auf welchem sein ganzes bisheriges Glauben und Wissen beruhe; in Anbetracht dessen sah er, um zu sicherm Wissen zu gelangen, keinen andern Ausweg als den, daß er zugleich und auf einmal alle bis dahin gehegten Ansichten und Meinungen aus seinem Geiste vertilgte; hierdurch hoffte er, andere bessere sich zu erwerben, oder auch eben dieselben beizubehalten, aber nachdem sie die Prüfung der gereiften Vernunft bestanden hätten. In diesem, freilich radicalen Unternehmen erblickte Cartesius zugleich das beste Mittel zu einem vernünftigen und zweckmäßigen Leben. Zwar verkannte er die mannigfaltigen Schwierigkeiten nicht, die mit demselben verbunden waren; aber sie alle haben, so meinte er, ihre Heilmittel. ***) Denn einmal handelte es sich einem Cartesius nur um die Welt seiner eigenen Gedanken; sein einziges Streben war, die eigenen Meinungen zu verbessern und dieselben über einem Grunde zu errichten, der ganz ihm gehöre ****) Vor allem ver-

---

*) a. a. O. pag. 7: — proposui serio me ipsum examinare et omni ingenii vi quidnam a me optimum fieri posset inquirere.

**) a. a. O. pag. 7: Eram tunc in Germania, quo me curiositas videndi ejus belli, quod nondum hodie finitum est, invitarat. Et quum ab inauguratione Imperatoris versus castra reverterer, hiemandum forte mihi fuit in quodam loco, ubi quia nullos habebam cum quibus libenter colloquerer et prospero quodam fato omnibus curis liber eram, totos dies solus in hypocausto morabar, ibique variis meditationibus placidissime vacabam.

***) a. a. O. pag. 8: Quod ad eas opiniones attinet, quas ego ipse in eum usque diem fueram amplexus, nihil melius facere me posse arbitrabar, quam si omnes simul et semel e mente mea delerem, ut deinde vel alias meliores vel certe easdem, sed postquam maturae rationis examen subiissent, admitterem; credebamque hoc pacto longe melius me ad vitam regendam posse informari, quam si veteris aedificii fundamenta retinerem iisque tantum principiis inniterer, quibus olim juvenis aetas mea, nullo unquam adhibito examine an veritati congruerent, credulitatem suam addixerat. Quamvis enim in hoc varias difficultates agnoscerem, remedia tamen illae sua habebant.

****) a. a O.: Nunquam ulterius mea cogitatio provecta est, quam ut proprias opiniones emendare conarer, atque in fundo, qui totus meus est, aedificarem.

wahrt er sich dagegen, ein politischer Schwärmer und Weltverbesserer sein zu wollen. Solche leichtsinnige Köpfe, sagt er mit bitterem Spotte, die weder durch ihre Abstammung, noch durch ihr Geschick zur Verwaltung des öffentlichen Wesens berufen sind, und doch immer auf Neuerungen und Reformen sinnen, sind mir gar sehr zuwider. Wäre in meiner Schrift auch nur etwas enthalten, das mich in den Verdacht bringen könnte, an einer solchen Tollheit zu leiden, so würde ich dieselbe um keinen Preis der Oeffentlichkeit übergeben.*) Aber nicht nur dieses; er will auch keinen andern veranlassen, den Pfad zu betreten, den er für sich zu wandeln für gut befindet. Cartesius ist sich bewußt, daß die Art seiner wissenschaftlichen Forschung keine Heerstraße sei, die ein Jeder oder die auch nur viele unter den Menschen ohne Nachtheil einschlagen können. Zwar mögen andere, denen Gott vorzüglichere Anlagen gegeben hat, Größeres vollbringen, aber ich besorge, daß eben das, was ich unternommen, so steil und schwierig sei, daß es nur sehr Wenigen Vortheil bringen kann, dasselbe nachzuahmen. Denn auch nur dieses Eine, alle einst angenommenen Meinungen abzulegen, ist kein Unternehmen für Jedermann.**) Ja Cartesius ist bescheiden genug, von sich selbst zu denken, daß auch er dieser letzteren Klasse angehören würde, wenn er nur einen Lehrer gehabt und niemals jene verschiedenen Meinungen kennen gelernt hätte, welche von jeher die aller Gelehrtesten in Uneinigkeit gebracht haben.***)

Das Unternehmen des Cartesius war einzig und allein gerichtet auf eine ächt wissenschaftliche und zweifellose Erkenntniß der Wahrheit; er wollte, wie er selbst sagt, nicht die Sceptiker nachahmen, die nur zweifeln, um zu zweifeln und die eben außer der Ungewißheit nichts suchen; im Gegentheil war ich ganz damit beschäftigt, etwas Gewisses

---

*) a. a. O. pag. 9; Leves istos atque inquietos homines maxime odi, qui quum nec a genere nec a fortuna vocati sint ad publicarum rerum administrationem, semper tamen in iis novi aliquid reformare meditantur. Et si vel minimum quid in hoc scripto esse putarem, unde quis me tali genere stultitiae laborare posset suspicari, nullo modo pati vellem ut vulgaretur.

**) a. a. O.: Poterunt fortasse alii, quibus Deus praestantiora ingenia largitus est, majora perficere; sed vereor ne hoc ipsum quod suscepi tam arduum et difficile sit, ut valde paucis expediat imitari. Nam vel hoc unum, ut opiniones omnes, quibus olim fuimus imbuti, deponamus, non unicuique est tentandum.

***) a. a. O. pag. 10: Quod ad me, procul dubio in horum numero fuissem, si unum tantum praeceptorem habuissem, et nunquam diversas illas opiniones cognovissem, quae ab omni memoria doctissimos quosque colliserunt.

zu finden,*) um dann von diesem primitiv Gewissen auch zur sichern Erkenntniß aller derjenigen Wahrheiten und zugleich zur Besitznahme aller derjenigen Güter zu gelangen, welche zu erreichen dem Menschen überhaupt möglich sei.**) Allein die großen und vielen Schwierigkeiten welche, wie Cartesius voraussah, die von ihm beabsichtigte Art der Nachforschung darbieten mußte, ließen es rathsam, ja geboten erscheinen, auf alle nur möglichen Mittel zu sinnen, welche geeignet sein könnten, den Denker vor Mißgriffen und Verirrungen zu bewahren. Hier schienen zwei Mittel das Nöthige zu leisten, eine aus wenigen Grundsätzen bestehende Methode, die namentlich vor Uebereilung in den Schlußfolgerungen und vor Unklarheit bewahren, und eine aus jener Methode abstrahirte nur drei Vorschriften umfassende Ethik, welche dem Denker in seiner Handlungsweise die erforderliche practische Sicherheit und Bestimmtheit verleihen sollte, solange die Vernunft zu einer gleichen theoretischen Sicherheit noch nicht habe kommen können***) Jene Methode wie diese Ethik wird von Cartesius in der Abhandlung de Methodo von pag. 11—20 mitgetheilt; wenn jene für die durchdringende Schärfe und Klarheit seines Geistes, so legt diese für die Liebenswürdigkeit und den Edelmuth seines Herzens ein herrliches Zeugniß ab.

Mit den oben bezeichneten Hülfsmitteln ausgerüstet und zugleich von dem Entschlusse beseelt, an den von ihm immer hochgeachteten Glaubenslehren seiner (der katholischen) Kirche treu festzuhalten, trug Cartesius kein Bedenken mehr, sein gesammtes übriges Glauben und Fürwahrhalten aufzugeben und alle seine bisherigen Ansichten und Meinungen aus seinem Geiste zu vertilgen. Für dieses Beginnen schien ein

---

*) a. a. O. pag 18: Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum, ut dubitent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram ut aliquid certi reperirem.

**) a. a. O.: Nec denique cupiditatibus imperare ac rebus quae in potestate mea sunt contentus esse potuissem, nisi viam illam fuissem secutus, per quam confidebam me ad omnem rerum cognitionem perventurum, cujus essem capax simulque ad omnium verorum bonorum possessionem, ad quam mihi liceret aspirare.

***) a. a. O. pag. 11 u. 14: Existimavi quaerendam mihi esse quandam... Methodum (quatuor praecepta amplectentem), quae mihi suffectura esse arbitratus sum.... (Sed) ne dubius et anxius haererem circa ea, quae mihi erant agenda, quandiu ratio suaderet incertum esse circa ea de quibus debebam judicare, atque ut ab illo tempore vivere inciperem quam felicissime fieri posset, Ethicam quandam ad tempus mihi effinxi, quae tribus tantum aut quatuor regulis continebatur.

Leben in der Welt geeigneter zu sein als ein solches in der Einsamkeit. So begab er sich wieder und zwar neun Jahre hindurch auf Reisen, während welcher Zeit er mehr ein bloßer Zuschauer der Weltbegebenheiten als ein in dieselben thätig eingreifendes Mitglied der Gesellschaft sein wollte. *) Auch die Reform der Wissenschaft kümmerte ihn in dieser Zeit noch nicht; seine ganze Aufmerksamkeit concentrite sich vorerst allein auf sein eigenes Denken, um wirklich alle seine Ansichten und Urtheile, denen auch nur die geringste Ungewißheit anhafte, von Grund aus zu zerstören. So unterließ er es einstweilen, über Fragen, die bei den Gelehrten streitig seien, ein bestimmtes positives Urtheil zu fällen oder für die Philosophie andere Principien zu suchen, die größere Gewißheit in sich trügen, als diejenigen, über welchen man das Lehrgebäude der Philosophie zu errichten pflegte. Ja er würde hiermit noch länger gezögert haben, wenn sich bei Vielen nicht der Glaube verbreitet hätte, er habe das, was er in Wirklichkeit noch nicht begonnen, schon zur Ausführung gebracht. **) Diesem zufälligen Umstande ist es zuzuschreiben, daß sich unser Philosoph im Jahre 1629, im vier und dreißigsten seines Lebens, nach Holland begab und in der Hauptstadt des Landes, in Amsterdam, sich niederließ. Er that dies einerseits, um sich allen Zerstreuungen zu entheben, welche der Umgang mit Bekannten und Freunden im Gefolge hat; andererseits um mit der zum Zwecke seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gesuchten Einsamkeit und Ruhe doch auch diejenigen Mittel und Vortheile zu verbinden, welche dem Pfleger der Wissenschaft nur in blühenden und volkreichen Städten geboten werden. ***)

---

*) a. a. O. pag. 18: Postquam me his regulis instruxissem illasque simul cum rebus fidei, quae semper apud me potissimae fuerunt, reservassem, quantum ad reliqua, quibus olim fueram imbutus, non dubitavi quin mihi liceret omnia ex animo meo delere. Quod quia mihi videbar commodius praestare posse inter homines conversando quam in illa solitudine in qua eram diutius commorando, vixdum hiems erat exacta, quum me rursus ad peregrinandum accinxi nec per insequentes novem annos aliud egi, quam ut hac illac orbem terrarum perambulando, spectatorem potius quam actorem comoediarum, quae in eo quotidie exhibentur, me praeberem.

**) a. a. O. pag. 19: Verumtamen isti novem anni effluxerunt, antequam de ulla ex iis quaestionibus quae apud eruditos in controversiam adduci solent, determinate judicare atque aliqua in philosophia principia vulgaribus certiora quaerere ausus fuissem. Tantam enim in hoc difficultatem esse docebant exempla permultorum summi ingenii virorum, qui sine successu hactenus idem suscepisse videbantur, ut fortasse diutius adhuc fuissem cunctatus, nisi audivissem a quibusdam vulgo credi, me hoc ipsum, quod nondum aggressus fueram perfecisse.

***) a. a. O. pag. 20: Qua re impulsus ante acto annos, ut omnibus me

Hier in Amsterdam war es, wo Cartesius die Ausführung seines großen Planes, der Philosophie ein neues unzerstörbares Fundament zu geben, direct und positiv in Angriff nahm. Er hatte es jetzt einzig und allein mit Erforschung der Wahrheit, nicht mit practischen Lebenszwecken, zu thun; um in diesem Unternehmen durchaus sicher zu gehen, trug er kein Bedenken, alles und jedes, was auch nur den geringsten Grund zum Zweifel darbot, sogar als ein offenbar Falsches zu verwerfen. Cartesius fürchtete nicht, um dieses Beginnens willen von irgend einer Seite mit Recht getadelt zu werden; denn es schwebte ihm ja nur das hohe Ziel vor Augen, etwas zu entdecken, woran zu zweifeln schlechterdings unmöglich sei. So wurde zunächst die sinnliche Erkenntniß ihrem ganzen Umfange nach für falsch erklärt, weil sich dieselbe zuweilen wirklich als eine irrthümliche erweise; dasselbe widerfuhr allen, selbst den einleuchtendsten mathematischen Beweisführungen, denn hierbei lassen sich Einzelne dann und wann in der That Irrthümer zu Schulden kommen, und was diesen widerfährt, dagegen ist auch mir ein untrügliches Schutzmittel nicht zugesichert. Endlich ist kein Mensch im Besitze eines Kriteriums, mit dessen Hülfe er den Zustand des Schlafens und Träumens von dem des Wachens mit Sicherheit zu unterscheiden vermag. Da nun aber die Traumvorstellungen immer oder fast immer falsch sind, so griff Cartesius zu der Annahme, daß auch nichts von dem, was er jemals wachend gedacht habe, einen größeren Anspruch auf Wahrheit erheben könne. Mit dieser letztern Annahme hatte Cartesius wie mit einem Schlage seine ganze Gedankenwelt als eine irrige und verkehrte bei Seite geschoben; aber je weiter er sich hierdurch auf die Wogen des Zweifels und der Negation hinausgewagt hatte, um so näher stand er seiner großen Entdeckung. Denn, so schreibt er selber, sogleich nachher bemerkte ich, daß ich, weil ich alles übrige als falsch verworfen, in keiner Weise daran zweifeln könne, daß ich selbst unterdessen wäre; und da ich sah: die Wahrheit dieses Satzes: Ich denke, also bin ich oder existire ich, sei so gewiß und einleuchtend, daß kein noch so ungeheuerlicher Grund des Zweifelns von den Skeptikern erdichtet werden könne, von dem jene

---

avocationibus, quae inter notos et familiares degentibus occurrunt, liberarem, secessi in has regiones, in quibus diuturni belli necessitas invexit militarem disciplinam tam bonam, ut magni in ea exercitus non ob aliam causam ali videantur, quam ut omnibus pacis commodis securius incolae frui possint; et ubi in magna negotiosorum hominum turba, magis ad res proprias attendentium quam in alienis curiosorum nec earum rerum usu carui, quae in florentissimis et populosissimis urbibus tantum habentur, nec interim minus solus vixi et quietus, quam si fuissem in locis maxime desertis et incultis.

nicht ausgenommen sei, so war ich des Glaubens, daß ich dieselbe mit Sicherheit als das erste (tiefste) Fundament der von mir gesuchten Philosophie zulassen könne. *)

Das einzige ursprünglich Gewisse liegt demzufolge einem Cartesius ganz ähnlich wie dem Augustinus in der Thatsache des selbstbewußten Denkens. Die Thätigkeit des selbstbewußten Denkens — und hierunter versteht Cartesius, wie er selbst ausdrücklich erklärt, ebenfalls in voller Uebereinstimmung mit dem großen Afrikaner jeden in das Selbstbewußtsein aufgenommenen inneren Lebensvorgang, z. B. jeden Akt des Erkennens, Wollens, Einbildens, Empfindens u. s. w. — ist als solche schlechthin unbezweifelbar. **) Und mit dieser ersten, ursprünglichsten Gewißheit von der Existenz eines jeden Gedankens, dessen ich mir in Wirklichkeit bewußt bin, ist nach Cartesius eine zweite gewisse Erkenntniß unmittelbar und nothwendig verbunden, nämlich die, daß ich bin. Cartesius folgert nicht, wie Augustinus, aus der Gewißheit des Denkens zunächst die Gewißheit, daß der Denkende lebt; er geht sofort auf das Sein des Denkenden über, indem er in der gegentheiligen Behauptung, daß dasjenige (nämlich Wesen), was denke, zu eben der Zeit, in welcher es denke, nicht existiren solle, einen sich selbst vernichtenden Widerspruch erblickt. Die unbezweifelbare Gewißheit des Seins oder der Existenz des Denkenden fällt ihm mit der Gewißheit des Denkens als solchen schlechthin zusammen; jene ist unzertrennlich von dieser; ja beide Gewiß-

*) a. a. O. pag. 20 u. 21: Sic quia tunc veritati quaerendae, non autem rebus agendis totum me tradere volebam, putavi.... illa omnia, in quibus vel minimam dubitandi rationem possem reperire, tanquam aperte falsa esse rejicienda, ut experirer, an illis ita rejectis, nihil praeterea superesset, de quo dubitare plane non possem. Sic quia nonnunquam sensus nostri nos fallunt, quidquid unquam ab illis hauseram inter falsa numeravi, et quia videram aliquando nonnullos etiam circa res Geometriae facillimas errare, ac paralogismos admittere, sciebamque idem mihi posse accidere quod cuiquam alii potest, illas etiam rationes omnes, quas antea pro demonstrationibus habueram, tanquam falsas rejeci; et denique quia notabam, nullam rem unquam nobis veram videri dum vigilamus, quin eadem etiam dormientibus possit occurrere, quum tamen tunc semper aut fere semper sit falsa, supposui nulla eorum, quae unquam vigilans cogitavi, veriora esse quam sint ludibria sommiorum. Sed statim postea animadverti, me, quia cetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse quin ego ipse interim essem: et quia videbam veritatem hujus pronunciati: Ego cogito ergo sum sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse, ut primum ejus, quam quaerebam, Philosophiae fundamentum admittere.

**) Vergl. pag. 28. Anm.

heiten sind dem Cartesius eigentlich das Resultat eines und desselben Erkenntnißactes, nämlich des geistigen Selbstbewußtseins. Dieses, in welchem der Geist Gewißheit erlangt sowohl um sein Denken als um sein Sein, ist diejenige Erkenntniß, welche von jedem, der der Ordnung gemäß philosophirt, als die aller erste und aller gewisseste muß behandelt werden. *)

Mit diesem Resultate, welches die vorgelegten Untersuchungen eines Augustinus und Cartesius absetzten, war das Selbstbewußtsein zum einzig möglichen Ausgangspunkte der Philosophie (Metaphysik) als einer zweifellos gewissen Wissenschaft der gegebenen Realprincipien erhoben; es war hiermit die Philosophie, wie mit einem Zauberschlage, auf den Boden der Subjectivität gestellt; es war erklärt und als Grundsatz ausgesprochen, daß der Philosophirende nichts als sich selbst, sein eigenes Ich und die innere Welt seiner eigenen selbstbewußten Gedanken zur Voraussetzung nehmen dürfe. „Es ist, schreibt Huber, bei Augustinus zum erstenmal, daß der Geist in der Bewegung des philosophischen Gedankens mit klarem Bewußtsein von sich ausgeht und sich selbst zum Principe macht. Es ist damit ein Wendepunkt in der Geschichte bezeichnet und bricht der moderne Geist entschieden durch, welcher im Gegensatz zum antiken, der die Normen seines gesammten Denkens und Lebens in der Außenwelt fand, in und auf sich selbst ruht. Mehr als um ein Jahrtausend später sprach Cartesius dasselbe Princip aus und gab damit den Anstoß zur modernen Philosophie, in welcher sich der Geist allmählig von jeder, natürlichen oder geschichtlichen, Voraussetzung befreite und nur das als wahr zugestand, was er auf sich zu gründen und worin er sich selbst wieder zu erkennen vermochte.“ **) Solchen Lobeserhebungen gegenüber fehlt es freilich auch nicht an gar vielen Einwendungen, welche man aus sehr verschiedenen Motiven gegen diesen durch Augustinus und

---

*) Princ. phil. I, 7: Repugnat, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

**) Vergl.: Die Philosophie der Kirchenväter von Dr. Johannes Huber, Professor der Philosophie an der Universität München. München 1859. pag. 245. Wenn Huber behauptet, daß in der modernen Philosophie der Geist nur das als wahr zugestanden, worin er sich selbst wieder zu erkennen vermocht habe, so kann dieses Verfahren nicht als ein in jedem Sinne berechtigtes angesehen werden. Berechtigt ist dasselbe nur in der Bedeutung, daß der philosophirende Geist nichts als philosophisch erwiesen und fest stehend annehmen könne, solange er dasselbe nicht mit seinem eigenen Sein und Leben vermittelt oder so lange er die Beziehungen nicht entdeckt habe, durch welche es an sein eigenes Selbstbewußtsein geknüpft ist.

Cartesius der Wissenschaft gegebenen subjectiven Standpunkt vorgebracht hat. Wir werden in dem folgenden Hefte Gelegenheit nehmen, die eine und andere derselben näher zu beleuchten. Wie dabei unser Urtheil über Berechtigung oder Nichtberechtigung, Werth oder Unwerth dieser Einwendungen aber auch ausfallen möge, — wenigstens wird jeder unbefangene und klar denkende Beurtheiler der Sache hier schon zugeben müssen, daß dieselben sammt und sonders von keinem Belange sein können, wofern nur die Forderung, welche Cartesius an die Philosophie als Metaphysik stellte, eine zweifellos gewisse Wissenschaft zu sein, soll aufrecht erhalten werden. Denn nichts als die eigenen inneren selbstbewußten Lebensvorgänge, z. B. die einzelnen Acte des Erkennens, Wollens, Empfindens u. s. w., mit einem Worte: nichts als die Thatsachen des Bewußtseins und des in allen sich gleichmäßig offenbarenden Ich als des einen gemeinschaftlichen Trägers von jenen sind dem Menschen unmittelbar gegeben. Keiner kann daher ursprünglich noch über etwas anderes als eben nur über den Inhalt seines eigenen Selbstbewußtseins eine unbezweifelbare Gewißheit besitzen. Zwar wird — das ist nicht zu läugnen — jedem normal sich entwickelnden Geiste nicht leicht ein Zweifel ankommen auch über unzählige andere Dinge, welche als solche in den Umkreis seines Selbstbewußtseins nicht eingeschlossen sind. Der in einer gesunden geistigen Atmosphäre athmende und heranwachsende Knabe zweifelt nicht an der Existenz der ihn umgebenden Gegenstände; er zweifelt auch nicht an der Existenz reiner (antithetischer) Geister und Gottes, obgleich alle diese Realitäten von ihm zwar gedacht, aber als solche in seinem Denken selber nicht enthalten sind. Das Fürwahrhalten der objectiven Existenz dieser Wahrheiten hat für den Knaben demzufolge auch Gewißheit; aber — was nicht zu übersehen ist — es ist dieß eine ganz andere Gewißheit, als diejenige, welche sich mit den inneren Thatsachen des Selbstbewußtseins verbindet. Und eben diese andere Art von Gewißheit macht es demjenigen Philosophirenden, der eine in jedem Betracht zweifellose Wissenschaft zu erringen den Versuch macht, geradezu unmöglich, seinen wissenschaftlichen Standpunkt außerhalb der Thatsache des eigenen Selbstbewußtseins zu nehmen, um denselben in ein dem Selbstbewußtsein an und für sich fremdes Object z. B. in Gott oder die Natur oder wohin immer zu verlegen.

Die mit dem vorphilosophischen Fürwahrhalten der außerhalb des Selbstbewußtseins fallenden Wesenheiten und Thatsachen verknüpfte Gewißheit ist nämlich keine unmittelbare, sondern eine bloß mittelbare und zwar aus dem Grunde, weil die Gegenstände, auf welche das Fürwahrhalten sich bezieht, dem Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern

nur mittelbar gegeben sind. Es mag überflüssig erscheinen, hierüber ein weiteres Wort zu verlieren. Jene Gewißheit ist daher ursprünglich eine bloße Glaubensgewißheit, nicht aber auch eine Gewißheit aus Einsicht; dieselbe behält auch den Character der Glaubensgewißheit so lange, als es dem gereiften Geiste nicht gelingt, dieselbe in eine Gewißheit aus Einsicht zu verwandeln. Und dieses kann, wie leicht begreiflich, nur dadurch geschehen, daß der reflectirende Denker sich alle diejenigen Vermittelungsmomente zu klarem Bewußtsein bringt, durch welche sein ursprünglicher Glaube mit der ihm eigenthümlichen Gewißheit veranlaßt wurde und über welchen er sich wie über seinem Fundamente aufgebaut hat. Allein bei einem solchen Versuche kann der denkende Geist auch Unglück haben. Es ist möglich, ja die Geschichte beweist die vielfache Wirklichkeit dieser Annahme, daß dem Denkgeiste in jenem Bemühen dieses oder jenes Moment entgeht; es kann geschehen, daß andere Momente schief oder selbst völlig unrichtig aufgefaßt werden. So wird auch das Resultat seines Nachdenkens ein von dem Inhalte des vorphilosophischen Glaubens abweichendes, vielleicht ein denselben von Grund aus zerstörendes sein. Verdeutlichen wir das an einem Beispiele, das frappant genug ist, um selbst den Schwergläubigsten von der Wahrheit unserer Deduktion zu überzeugen. Wer, der nicht schon in den Banden eines Systems gefangen liegt, zweifelt wohl an der realen und objectiven Existenz der uns umgebenden Körperwelt? Wem ist dieselbe nicht umgekehrt über jeden Zweifel erhaben? Und doch ist in der Geschichte selbst ein Denker, wie Fichte, aufgetreten, der diese Gewißheit des vorphilosophischen Bewußtseins Lügen strafen oder als eine bloß vermeintliche und irrige nachweisen wollte. Gelungen, — darüber werden heut zu Tage alle competenten Richter im Klaren sein — gelungen ist ihm dieser Nachweis freilich nicht; aber woher kommt es, daß er auch nur den Versuch eines Nachweises unternehmen und daß Fichte für seine Person mit allen, die ihm beistimmten, die Gewißheit ihres ursprünglichen Fürwahrhaltens der Körperwelt verlieren konnten? Woher anders könnte dieß rühren, als daher, weil jene vorphilosophische Gewißheit das Resultat einer Reihe von Vermittelungsmomenten ist, die dem Denkgeiste primitiv unbekannt sind. Ist aber dieses der Fall, so kann der den Proceß seines Wissens untersuchende Geist des Menschen, statt die wahren Vermittelungen aufzufinden, auch falsche unterlegen; es kann dieser Irrthum so weit gehen, daß der Geist diejenigen Momente, die ihre Ursache nur außer ihm in anderen neben ihm bestehenden Wesenheiten haben können, in sich selbst, in seine eigene Subjectivität verlegt, — ein Unterfangen, das sich ein Fichte bezüglich der materiellen Außenwelt wirklich

hat zu Schulden kommen lassen und das ihn unwiderstehlich nöthigte, die objective Existenz der Körperwelt zu läugnen und in derselben nichts als das Product seiner eigenen Intelligenz zu erblicken.

Ganz anders verhält es sich aber mit der Thatsache oder besser mit dem Inhalte des Selbstbewußtseins als solchem. Etwas, was zu diesem gehört, leugnen zu wollen, ist geradezu eine Unmöglichkeit. Von der Existenz meines Ich und aller in demselben auftretender Lebensvorgänge, deren ich mir bewußt bin, habe ich auch eine zweifellose und zwar unmittelbare Gewißheit. Zwar ist mir ursprünglich unbekannt und es kann mir dieses auch in meinem spätern Leben noch unbekannt sein, ja es kann mir vielleicht auf immer unbekannt bleiben, wie mein Ich beschaffen ist oder wie die einzelnen Lebensäußerungen desselben in ihm entstehen und in welcher Weise sich dieselben vermitteln. Ich kann auch in dem Bestreben, die wahre Beschaffenheit und Entstehungsweise derselben zu erforschen, wie überall in Irrthum gerathen. Aber mag jene Unkenntniß oder dieser Irrthum noch so groß sein, an ihrer E x i s t e n z kann ich, so lange ich mir ihrer bewußt bin, schlechterdings nicht zweifeln, weil dieser Zweifel in demselben Augenblicke, wo ich mich ihm überlassen wollte, als ein innerer Widerspruch sich in sich selbst vernichten müßte. An dem Inhalte des Selbstwußtseins als solchen aber auch nur an diesem haben wir daher eine Gewißheit, von der unter keinen Umständen zu befürchten steht, daß sie jemals erschüttert werden könnte; in ihm und nur in ihm besitzen wir demnach auch das *δός μοι ποῦ στῶ*, dessen die Philosophie als Metaphysik bedarf, wofern dieselbe ihre hohe, von Augustinus und Cartesius ihr vorgezeichnete Aufgabe eine in jeder Hinsicht zweifellose Wissenschaft zu sein, in Wirklichkeit soll erfüllen können.

Mit der Besitznahme des Fundamentes, über welchem die Metaphysik zu errichten ist, kann es uns nicht mehr schwer fallen, auch die M e t h o d e zu bezeichnen, welcher sich dieselbe zur Entdeckung und Feststellung der übrigen ihrem Gebiete angehörigen Wahrheiten bedienen muß. Vor allem leuchtet ein, daß der Metaphysiker keinen Schritt vorwärts wird thun können, bevor er sich über die Grundlage seiner Wissenschaft d. i. über Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und des in demselben zur Offenbarung kommenden Ich (Geistes) allseitig orientirt hat. Und wenn irgendwo, so ist gerade in den hier einschlägigen Untersuchungen die größte Besonnenheit und Vorsicht am richtigen Platze, denn es liegt auf der Hand, daß jeder, auch der kleinste Mißgriff in der Darlegung und Erklärung des Selbstwußtseins für alles übrige von der weitgreifendsten Bedeutung sein wird

Alles nämlich, was immer der Geist (das Ich) des Menschen zum Gegenstande seiner denkenden Betrachtung machen mag, kann er doch nur dadurch und insofern erkennen, als es mit ihm selbst in unmittelbarer Verbindung steht oder als es in irgend einer Weise in ihm selbst unmittelbar gegenwärtig ist. „Nur irrthümlich kann z. B. mit Bona Meyer zu reden, das außer uns Befindliche, der Stoff, für gewisser gehalten werden, als der Geist in uns, der den Stoff denkt. Nicht wie sie leibt und lebt, tritt die stoffliche Außenwelt in daß Bewußtsein unserer Seele, sondern nur, indem sie ein geistiges Abbild der Wirklichkeit in der Seele hervorruft. Wir wissen von diesem Bilde der Außenwelt nur, insofern es als Abbild in unserm eigenen Innern geschaut wird. Die ganze Welt existirt für uns zunächst nur als Vorstellung unseres Kopfes. Die Erkenntniß dieser Wahrheit hat Schopenhauer mit Recht den Beginn aller philosophischen Besonnenheit genannt. Wer sie gewonnen hat, dem ist, wie er sagt, deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht und eine Hand, die eine Erde fühlt. Diese Einsicht ist der durch Kant festbegründete Eckpfeiler alles philosophischen Nachdenkens geworden, der als solcher auch unverrückbar für alle Zeiten wird stehen bleiben müssen." *) Die hier von Bona Meyer, Kant und Schopenhauer vorgetragene Wahrheit ist, richtig aufgefaßt, unläugbar; sie sagt nichts anderes als dieses. Der Geist kann die ihn umgebende Welt der materiellen Gegenstände nicht unmittelbar erkennen, eben weil sie ihm nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Alles, was dem Geiste von jenen Gegenständen unmittelbar gegeben ist, sind nur die Einwirkungen, resp. die idealen Abbilder, welche er von denselben in sich selbst oder in sein eigenes Wesen aufgenommen hat. Nur diese Bilder oder Einwirkungen schaut der Geist unmittelbar an und nur mittelst ihrer kann er sich zur Erkenntniß der ihnen entsprechen- Gegenstände erheben. Und wie mit der Erkenntniß der Körperwelt,

*) Vergl: Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze von Jürgen Bona Meyer. Bonn 1870. pag. 18. Wir wollen bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, die Aufmerksamkeit unserer Leser auf diese Schrift hinzulenken; sie enthält zwölf längere Abhandlungen von allgemeinem Interesse und ist in mancher Hinsicht werth- und bedeutungsvoll, obgleich der Verfasser als Schüler Kant's nach unserer Ueberzeugung haltbarere Resultate und eine befriedigendere Weltanschauung erzielen würde, wenn er sich entschließen könnte, den geistigen Denk- und Erkenntnißproceß in der von Kant gelieferten Zeichnung einer ernsten Kritik zu unterwerfen. Dieses Urtheil haben wir in Nr. 46 der Allgem Literatur-Zeitung vom 15. November 1869 zu begründen versucht, wo wir eine andere Schrift des Verfassers, die den Titel trägt: „Kants Psychologie," namentlich in Rücksicht auf die der Meyer'schen Beurtheilung Kant's anhaftenden Mängel besprochen haben.

ebenso verhält es sich auch mit der Erkenntniß der andern menschliche, neben dem eigenen Geiste vorhandenen Geister; auch von ihrer Existenz weiß ich nur mittelbar, nämlich durch Vermittelung der Einwirkungen, welche sie auf mich ausüben. Ja, in wesentlich hiervon verschiedener Weise kann selbst unsere Gotteserkenntniß nicht zu Stande kommen. Zwar ist unsere Gotteserkenntniß insofern in anderer Art begründet, als dieselbe nicht mittelst Einwirkungen, die wir von Gott empfingen, gewonnen wird; aber sie ist deswegen doch keine unmittelbare, denn auch das göttliche Wesen ist dem Geiste unmittelbar nicht gegenwärtig. Vielmehr ist die Gotteserkenntniß dem Geiste ebenfalls vermittelt und zwar durch die Idee Gottes, die dem letzteren immanent ist, und die sich als der unzertrennliche Begleiter seiner Ichidee in ihm einstellt. Kann aber der Geist des Menschen alles, was nicht er selber ist, nur dann und in sofern erkennen, als es in irgendeiner Weise, sei es als Einwirkung (ideales Abbild) sei es als Idee ihm selber immanent und somit seine eigene Erscheinung wird, so springt in die Augen, daß eine jede (tiefere oder wissenschaftliche) Erkenntniß der fremden Wesenheiten von dem Einblicke bedingt sein muß, den der Geist zuvor in sein eigenes Wesen und dessen Beschaffenheit, also in den Inhalt seines eigenen Selbstbewußtseins gewonnen hat.

Mit einer solcher Erkenntniß des eigenen Geistes hat es der Metaphysiker vor allem zu thun. Zu diesem Zwecke muß er die Thatsache des Selbstbewußtseins nach allen Momenten, durch deren Zusammentreffen dasselbe in dem Geiste zu Stande kommt, fleißig und sorgfältig erforschen. Den Maaßstab zur Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes der hierbei erzielten Resultate findet derselbe in der augenscheinlich sich kundgebenden Beschaffenheit jener Thatsache selbst oder in der Erfahrung; denn nur ein solches Resultat kann Anspruch auf Wahrheit und Anerkennung erheben, welches mit der unzweifelhaft gewissen Erfahrung übereinstimmt, welches dieselbe erklärt und in ihren einzelnen Momenten aufschließt, nicht aber auch ein solches, durch welches die Erfahrung und das Leben gemißhandelt und bei Seite geschoben wird. Aus der gewonnenen Einsicht in die Genesis und Qualität des Selbstbewußtseins muß sich dem Denker aber auch die Einsicht in die Genesis und Qualität des Geistes als des jene Thatsache verursachenden Wesens nothwendig ergeben. Und jetzt erst, nachdem beides in gleicher Weise gelungen, wird der forschende Geist auch zur wissenschaftlichen Erkenntniß der andern neben ihm bestehenden Wesenheiten, die den Inhalt des Selbstbewußtseins mitconstituiren, mit Sicherheit fortschreiten können. Jene langen Ketten sehr einfacher und leichter Schlußfolgerungen, sagt Car-

tesius, mit deren Hülfe die Geometer zu den Beweisen der schwierigsten Gegenstände hingeführt werden, hatten mir die Veranlassung gegeben, zu glauben, daß alles dasjenige, was dem Menschen zur Erkenntniß kommt, in derselben Weise auf einander folge, und daß, wofern wir in jenem nichts Falsches als wahr zulassen, und immer die Ordnung beobachten, nach welcher Eins aus dem andern abgeleitet werden kann, nichts so fern liege, zu dem wir nicht endlich zu gelangen, und nichts so verborgen sei, das wir nicht zu entdecken vermögen*) Dieser Ausspruch enthält eine tiefe Wahrheit auch für die Metaphysik. Die metaphysischen Wahrheiten folgen die eine aus der andern oder deutlicher zu reden: sie alle hängen mit einer Grundwahrheit wesentlich zusammen; sie concentriren sich in dieser wie in ihrem Brennpunkte; aus ihr müssen sie abgeleitet werden, indem man die Vermittelungen ihres Zusammenhangs mit dieser Grundwahrheit ins Klare stellt. In der ordnungsmäßigen Aufzeigung dieser Vermittelungsmomente besteht eigentlich die wissenschaftliche Methode der Metaphysik; jene Grundwahrheit aber ist keine andere, als der Geist mit der ihm immanenten Thatsache des Selbstbewußtseins.

*) De Meth. pag. 12: Longae illae valde simplicium et facilium rationum catenae, quarum ope Geometrae ad rerum difficilimarum demonstrationes ducuntur, ansam mihi dederant existimandi, ea omnia, quae in hominis cognitionem cadunt, eodem pacto se mutuo sequi, et dummodo nihil in illis falsum pro vero admittamus semperque ordinem, quo una ex aliis deduci possunt, observemus, nulla esse tam remota, ad quae tandem non perveniamus, nec tam occulta, quae non detegamus.

Anmerkung zu pag. 44.

Um unsere an den angeführten Stellen im Texte befindlichen Ausführungen vor Mißverständnissen zu bewahren, bemerken wir noch folgendes.

Unmittelbar im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes werden auch nicht einmal die Accidenzien (Erscheinungen) der körperlichen (materiellen) Stoffe wahrgenommen, sondern was der Geist (des Menschen) und gleichfalls das Sinnensubject von den letzteren so wahrnimmt, sind nur die Einwirkungen (Eindrücke), welche jene von diesen empfangen. Die in Rede stehenden Eindrücke als Wirkungen von außen werden nämlich nothwendig auch nach außen auf ihre Ursachen bezogen. Die den Eindrücken correspondirenden äußern Ursachen sind aber zunächst nicht die materiellen Stoffe als solche, sondern gewisse Qualitäten (Accidenzien, Erscheinungen) derselben, die wir, je nach der Beschaffenheit der empfangenen Eindrücke, als Farbe, Gestalt, Härte u. s. w. bezeichnen. Aber diese außerhalb des wahrnehmenden Subjects befindlichen Qualitäten selbst können von dem Geiste (des Menschen) nicht festgehalten werden ohne die Annahme materieller Stoffe (einer materiellen Substanz), deren Qualitäten sie sind. Die Wahrnehmung der den Stoffen immanenten Accidenzien ist daher nur relativisch eine unmittelbare, nämlich in ihrem Verhältniße zur Wahrnehmung der Stoffe selber, die nicht blos durch die im Subjecte befindlichen Eindrücke, sondern auch noch durch die Wahrnehmung der stofflichen Accidentien vermittelt ist. Uebrigens versteht sich unseren Ausführungen zufolge von selbst, daß die Beziehung der eingenommenen Accidenzien auf die materiellen Stoffe als die causalen Träger von jenen nicht von dem (bloßen) Sinnensubjecte, sondern nur von dem seiner selbst bewußten Geiste wahrgenommen werden kann.

Inhaltsanzeige.

Münster. Gedruckt bei E. C. Brunn.

Inhaltsanzeige.

Münster. Gedruckt bei E. C. Brunn.

Weber, Theodor,

Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik

Bd.: 1

Münster 1873